

श्री सहजानन्द शास्त्रमाला

मौक्षशास्त्र प्रवचन

५, ६, ७, ८, ९ व १० भाग

प्रवक्ता:

अध्यात्मयोगी सिद्धान्तन्यायसाहित्यशास्त्री, न्यायतीर्थ

पूज्य श्री गुरुवर्य मनोहर जी वर्णी

“श्रीमत्सहजानन्द महाराज”

प्रकाशक:

खेमचन्द जैन सराफ,

मंत्री, श्री सहजानन्द शास्त्रमाला

१८५ ए, रणजीतपुरी, सदर मेरठ (उत्तर प्रदेश)

Bhartiya Shruti-Darshan Kendra
JAIPUR

स्वाध्यायार्थी बन्धु, मन्दिर एवं लाइब्रेरियोंको

भारतवर्षीय वर्णी जैनसाहित्य मन्दिरकी ओरसे अर्धमूल्यमें ।

प्रथम संस्करण १०००]

संव १९७६

[लागत १२)५० रु०

श्री सहजानन्द शास्त्रमालाके संरक्षक

- (१) श्रीमान् ला० महावीरप्रसाद जी जैन, बैंकर्स, संरक्षक, अध्यक्ष एवं प्रधान ट्रस्टी, सदर मेरठ
 (२) श्रीमती सौ० फूलमाला देवी, धर्मपत्नी श्री ला० महावीरप्रसाद जी जैन, बैंकर्स, सदर मेरठ
 (३) श्रीमान् लाला लालचन्द विजयकुमार जी जैन सराफ, सहारनपुर

श्री सहजानन्द शास्त्रमालाके प्रवर्तक महानुभावों की नामावली—

१ श्रीमान् सेठ भवरीलाल जैन पाण्ड्या,	भूमरीतिलैया
२ „ वर्णीसघ ज्ञानप्रभावना समिति, कार्यालय,	कानपुर
३ „ कृष्णचन्द जी जैन रईस,	देहरादून
४ „ सेठ जगन्नाथ जी जैन पाण्ड्या,	भूमरीतिलैया
५ श्रीमती सोवती देवी जी जैन,	गिरिडीह
६ श्रीमान् मित्रसैन नाहरसिंहजी जैन,	मुजफ्फरनगर
७ „ प्रेमचन्द ओमप्रकाश, प्रेमपुरी,	मेरठ
८ „ सलेखचन्द लालचन्द जी जैन,	मुजफ्फरनगर
९ „ दीपचन्द जी जैन रईस,	देहरादून
१० „ बारूमल प्रेमचन्द जी जैन,	मसूरी
११ „ बाबूराम मुरारीलाल जी जैन,	ज्वालापुर
१२ „ केवलराम उग्रसैन जी जैन,	जगाधरी
१३ „ सेठ गैदामल दगडूशाह जी जैन,	सनावद
१४ „ मुकुन्दलाल गुलशनराय जी, नई मंडी,	मुजफ्फरनगर
१५ श्रीमती धर्मपत्नी बा० कैलाशचन्द जी जैन,	देहरादून
१६ श्रीमान् जयकुमार वीरसैन जी जैन,	सदर मेरठ
१७ „ मंत्री, जैन समाज,	खण्डवा
१८ „ बाबूराम अकलकप्रसाद जी जैन,	तिस्सा
१९ „ विशालचन्द जी जैन रईस,	महानपुर
२० „ बा० हरीचन्दजी ज्योतिप्रसाद जी जैन, ओवरसियर,	इटवा
२१ श्रीमती सौ० प्रेमदेवी शाह मुपुत्री बा० फतेलाल जी जनसघी,	जयपुर
२२ „ मन्नाणी, दिगम्बर जैन महिला समाज,	गया
२३ श्रीमान् सेठ समल जी पाण्ड्या,	गिरिडीह
२४ „ बा० गिरनारीलाल चिरजीलाल जी जैन,	„
२५ „ बा० राधेलाल कालूराम जी मोदी	„

२६ श्रीमान् सेठ फूलचन्द बंजनाथ जी जैन, नई मण्डी,	झुजपफरनगर
२७ „ मुखबीरसिंह हेमचन्द जी सराफ,	बडौत
२८ „ गोकुलचन्द हरकचन्द जी गोधा,	बालगोला
२९ „ दीपचन्द जी जैन रिटायर्ड सुप्रिन्टेन्डेन्ट इंजीनियर,	कानपुर
३० „ मन्त्री, दि० जैनसमाज, नई की मंडी,	आगरा
३१ श्रीमती सचालिका, दि० जैन महिला मंडल, नमककी मंडी	„
३२ श्रीमान् नेमिचन्द जी जैन, रुडकी प्रेस,	रुडकी
३३ „ मन्बनलाल शिवप्रसाद जी जैन, चिलकाना वाले,	सहारनपुर
३४ „ रोशनलाल के० सी० जैन,	„
३५ „ मोल्हडमल श्रीपाल जी, जैन, जैन वेस्ट	„
३६ „ बनवारीलाल निरजनलाल जी जैन,	शिमला
३७ „ सेठ शीतलप्रसाद जी जैन,	सदर मेरठ
३८ दिगम्बर जैनसमाज,	गोटेगाँव
३९ श्रीमती माता जी धनवती देवी जैन, राजागज,	इटावा
४० श्रीमान् ब० मुख्तियारसिंह जी जैन, “नित्यानन्द”	रुडकी
४१ „ लाला महेन्द्रकुमार जी जैन,	चिलकाना
४२ „ लाला आदीश्वरप्रसाद राकेशकुमार जैन,	„
४३ „ हुकमचन्द मोतीचन्द जैन,	मुलतानपुर
४४ „ ला० मुन्नालाल यादवराय जी जैन,	सदर मेरठ
४५ „ इन्द्रजीत जी जैन, वकील, स्वरूपनगर,	कानपुर
४६ श्रीमती कैलाशवती जैन, घ० प० चौ० जयप्रसाद जी,	मुलतानपुर
४७ श्रीमान् * गजानन्द गुलाबचन्द जी जैन, बजाज,	गया
४८ „ * बा० जीतमल इन्द्रकुमार जी जैन छावडा,	भूमरीतिलैया
४९ „ * सेठ मोहनलाल ताराचन्द जी जैन बडजात्या,	जयपुर
५० „ * बा० दयाराम जी जैन आर. एस. डी. आ.	सदर मेरठ
५१ „ X जिनेश्वरप्रसाद अभिनन्दनकुमार जी जैन,	सहारनपुर
५२ „ X जिनेश्वरलाल श्रीपाल जी जैन,	शिमला

नोटः—जिन नामोंके पहले * ऐसा चिन्ह लगा है उन महानुभावोंकी स्वीकृत सदस्यताके कुछ रुपये आ गये हैं, शेष आने हैं तथा जिन नामोंके पहले X ऐसा चिन्ह लगा है उनकी स्वीकृत सदस्यताका रुपया अभी तक कुछ नहीं आया, सभी बाकी है।

आत्म-कीर्तन

अध्यात्मयोगी न्यायतीर्थ सिद्धान्तन्यायसाहित्यशास्त्री शान्तमूर्ति पूज्य श्री मनोहरजी वर्णी
“सहजानन्द” महाराज द्वारा रचित

हूँ स्वतन्त्र निश्चल निष्काम । ज्ञाता द्रष्टा आत्मराम ॥८॥

अन्तर यही ऊपरी जान, वे विराग यहं रागवितान ।
मैं वह हूँ जो हैं भगवान, जो मैं हूँ वह है भगवान ॥१॥

मम स्वरूप है सिद्ध समान, अमित शक्ति सुख ज्ञान निधान ।
किन्तु आशवश खोया ज्ञान, बना भिखारी निपट अज्ञान ॥२॥

सुख दुःख दाता कोइ न आन, मोह राग रुष दुःख की खान ।
निजको निज परको पर जान, फिर दुःखका नहिं लेश निवान ॥३॥

जिन शिव ईश्वर ब्रह्मा राम, विष्णु बुद्ध हरि जिसके नाम ।
राग त्यागि पहुँचू निज धाम, आकुलताका फिर क्या काम ॥४॥

होता स्वयं जगत परिणाम, मैं जगका करता क्या काम ।
दूर हटो परकृत परिणाम, ‘सहजानन्द’ रहूँ अभिराम ॥५॥

...०००...

[धर्मप्रेमी बंधुओं ! इस आत्मकीर्तनका निम्नांकित अवसरोंपर निम्नांकित पद्धतियों में भारतमें अनेक स्थानोंपर पाठ किया जाता है । आप भी इसी प्रकार पाठ कीजिए]

- १—शास्त्रसभाके अनन्तर या दो शास्त्रोंके बीचमें श्रोताओं द्वारा सामूहिक रूपमें ।
- २—जाप, सामायिक, प्रतिक्रमणके अवसरपर ।
- ३—पाठशाला, शिक्षासदन, विद्यालय लगनेके समय छात्रों द्वारा ।
- ४—सूर्योदयसे एक घंटा पूर्व परिवारमें एकत्रित बालक, बालिका, महिला तथा पुरुषों द्वारा ।
- ५—किसी भी आपत्तिके समय या अन्य समय शान्तिके अर्थ स्वरुचिके अनुसार किसी अर्थ, चौपाई या पूर्ण छंदका पाठ शान्तिप्रेमी बंधुओं द्वारा ।



मोक्षशास्त्र प्रवचन

पंचम व षष्ठ भाग

प्रवक्ता—अध्यात्मयोगी न्यायतीर्थ पूज्य श्री १०५ ध्रु० मनोहर जी वर्णी
“सहजानन्द” महाराज

मतिश्रुतावधिमनःपर्ययकेवलानि ज्ञानम् ॥६॥

तत्त्वोके अधिगमके उपायभूत प्रमाणके विवरणका प्रारम्भ—मोक्षशास्त्रका यह ६वां सूत्र है, इसमें अन्वयव्यतिरेकात्मक ज्ञानका परिचय कराया है। ज्ञान ५ प्रकारके है—१—मति-ज्ञान, २—श्रुतज्ञान, ३—अवधिज्ञान, ४—मनःपर्ययज्ञान और ५—केवलज्ञान। यह सूत्र यहाँ क्यों रखा गया? इसका प्रसंग क्या? तो जैसे बताया था कि मोक्षशास्त्रका प्रथम अध्याय वस्तुस्वरूप जाननेके उपायका वर्णन करने वाला है। प्रासंगिक बात वर्तमानमें तीन चार सूत्रोंमें कहकर आगे सभी उनके जाननेके उपायोंको बताने वाला वर्णन है। कैसे उन तत्त्वोंका न्यास होता है। कैसे उनका अधिगम होता है? तो बताया गया था कि प्रमाण और नयोसे तत्त्वका जानना होता है। तो प्रमाण क्या चीज है, उसके विवरणमें कुछ सूत्र आयेंगे और अन्तमें नय क्या चीज है, इसके वर्णनमें सूत्र आयेंगे। इस तरह वस्तुके जाननेका उपाय वर्णन करनेमें प्रथम अध्याय समाप्त हो गया। उसके बाद उन तत्त्वोंका वर्णन चलेगा। यद्यपि सामान्य तौरसे ऐसा कह देते हैं कि पहले चार अध्यायोंमें जीव तत्त्वका वर्णन है, पर जो प्रस्तावित किए गए ७ तत्त्व हैं उनमें जीवतत्त्वका वर्णन द्वितीय अध्यायमें शुरू होता है। जहाँ जीवके स्वतत्त्व बताये गए वहाँ पहले अध्यायमें तत्त्वके जाननेके जो उपाय बताये गए हैं वह उपाय है ज्ञानात्मक और ज्ञान है आत्माका तत्त्व। इसलिए प्रथम अध्यायको भी जीवतत्त्वके वर्णनमें शामिल कर लिया गया। पर उसमें विश्लेषण करें तो पहला अध्याय तो प्ररूपित है अधिगमके उपायका वर्णन करनेमें, और दूसरे अध्यायसे है प्रस्तावित जीव तत्त्वका वर्णन। तो प्रमाण क्या चीज है उसका विवरण किया जा रहा। प्रमाण ज्ञान होता है, अन्य कुछ प्रमाण नहीं होता। वैसे लोकमें कहते हैं ऐसा कि कब्जा भी प्रमाण है, गवाह भी प्रमाण है, दस्तावेज भी प्रमाण है। जैसे कागज होता है रजिस्ट्री किया हुआ तो उसे अदालतमें पेश कर देते हैं कि तुम्हारे पास क्या प्रमाण है, तो उन्होंने कागज पेश कर दिया

कि यह प्रमाण है । सो कई प्रकारसे लोग कहते, लेकिन उस कागजका अर्थ क्या ? उस कागजमे जो लिखा है उससे जो ज्ञान बना वह ज्ञान प्रमाण बना । ज्ञान ही प्रमाण है, अन्य कुछ प्रमाण नहीं होता । और उसका कारण बताया है न्यायशास्त्रमे कि हितका लाभ और अहितका परिहार करनेमे समर्थ चूकि ज्ञान ही है, अतएव ज्ञान प्रमाण है । और उस ज्ञानकी व्याख्या की है—जो स्व और अपूर्व अर्थका निश्चय करने वाला हो वह कहलाता है प्रमाण अर्थात् ज्ञान । तो प्रमाणका वर्णन, ज्ञानका वर्णन, वह एक ही चीज होती है ।

शक्तिव्यक्त्यात्मक ज्ञानकी सिद्धि—यहाँ इस सूत्रके कहनेसे एक और दार्शनिक बात स्पष्ट होती है कि कुछ लोग मानते हैं कि हाँ ज्ञान ही तत्त्व है । और ऐसा ज्ञान, जो ध्रुव है, अपरिणामी है, सर्वव्यापक है, सर्वरूप है, ऐसा ज्ञानब्रह्म वह ही एक तत्त्व है । उन्होंने ज्ञानकी दशा, ज्ञानकी पर्याय, ज्ञानकी व्यक्ति स्वीकार नहीं की, ऐसे ज्ञानाद्वैती, ब्रह्माद्वैती, सम्बेदनाद्वैती, प्रतिभासाद्वैती आदि अनेक दार्शनिक हैं जो यह स्वीकार करते हैं कि ज्ञान अन्वयरूप ही होता है । अगर सोचा जाय कि जगतमे कोई भी तत्त्व ऐसा है क्या जो अन्वयरूप हो ? अर्थात् जो केवल द्रव्यमात्र हो, अथवा केवल एक स्वभावमात्र हो । पर्याय कुछ न हो, परिणति कुछ न हो, व्यक्ति कुछ न हो, ऐसा जगतमे कोई सत् नहीं होता । जो भी सत् है वह द्रव्यपर्यायात्मक ही होता है । तो अन्वयमात्र सत् नहीं, किन्तु अन्वयव्यतिरेकात्मक सत् होता है । व्यतिरेक मायने पर्याय, अन्वय मायने द्रव्यत्व । देखो उन दार्शनिकोंने काम तो करना चाहा बहुत भला, जिसको जैनशासन भी एक नयसे समर्थित करता है । आखिर जब कुछ सोचा, तत्त्वका परिचय किया, बहुतसी बातें जानी तो जाननेके बाद अन्तमे एक यह प्रश्न हुआ, समस्या आयी कि आखिर अपना हित किसमे है ? किसको शरण मानें, कहाँ दृष्टि दें कि हमारा भला हो ? जगत मे वे दिखने वाले पदार्थ विनाशिक हैं, भिन्न हैं, मायारूप हैं छाया है, इनपर दृष्टि देनेसे क्या प्रभाव होता है ? देखिये प्रथम तो यह उपयोग ही अस्थिर है । विषयवासनाओसे सस्कृत होनेसे यह उपयोग अस्थिर हो गया और फिर यह उपयोग करे अस्थिरको विषयभूत तो विषय भी अस्थिर, उपयोग भी अस्थिर, ऐसेमे गुजारा कैसे चलेगा ? तो पहले यह बात निमित्तकी कहेंगे, विषय तो स्थिर हो । एक ओरसे तो बेपरवाही हो, कि लो अब विषय क्या है ? स्थिर विषय है, अन्वयरूप विषय है । व्यतिरेक तो सब अस्थिर होता । अन्वयरूप द्रव्यत्व है—इसमे भी अनेक धारणायें चली । किसी ने सत् ब्रह्म कहा, पर सत् रव भी है, पर भी है, अनेक सब कुछ है । तो जानने वाला तो यह उपयोग हो और विषय बने कोई दर तो उसमे भी एक रास्ता नहीं हो सकता । कोई निजका अन्वय होना चाहिए, तो वह मिला क्या ? ज्ञानस्वभाव । देखिये आत्मा चाहने वालेको इस सहज निरपेक्ष ज्ञानस्वभावका शरण गहना चाहिए । इसका आलम्बन, इसका आश्रय, इसकी मग्नता होनी चाहिए । इतने प्रयो-

जनको देखते हो तो ऐसा लगता है कि उन दार्शनिकोंने बहुत अच्छा सोचा । एक अन्वयमात्र ज्ञान है, ऐसा ही वह ब्रह्म है, लेकिन वस्तु सत् किस प्रकार होता है ? उसके लिये स्पष्ट कथन है—“उत्पादव्ययधौव्ययुक्तं सत्” वस्तु द्रव्यपर्यायात्मक होता है ।

प्रतिक्षण पर्यायिकी अनिवारितता—देखो गुण तो भेद करके कल्पनाओं द्वारा समझा जायगा, अतएव कोई बहुत ठीक ठीक जाननेको चले तो गुणको तो उपेक्षा की जा सकती है, क्योंकि वहाँ तो स्वभावको भेदकर स्वभावमे ही भेद डालकर गुण समझा जाता है । जैसे कि आत्माका स्वभाव है चैतन्य । अब उस चैतन्यस्वरूपको कैसे जानें ? तो कहते हैं कि देखो जहाँ ज्ञान है, जहाँ दर्शन है सामान्य प्रतिभास, विशेष प्रतिभास अथवा श्रद्धान है, प्रतीति है, रुचि है अनेक बातें कहकर समझाया जा सकता है । तो गुणको तो हम स्वभावके समझनेके लिए उन भेदोंको समझते हैं, तो एक बार चाहे गुणकी बात न कहे, एक अभेदस्वभावको ही माने तो काम चलेगा । परन्तु पर्यायिको न माने तो जैसे स्वभाव न माननेसे वस्तु नहीं रहती ऐसे ही पर्याय न माननेसे वस्तु नहीं रहती । पर्यायसे मतलब यहाँ स्वभावकी तरह एक प्रति समयकी अखण्ड पर्याय । पर्यायमे भी भेद किया जाता है, तो गुणभेदकी तरह भिन्न-भिन्न पर्याय जाननेमे आती हैं । जैसे - मतिज्ञानादिक हैं, ये क्रोधाधिक है, अविकारी या विकारी पर्याय ये सब जाने जाते हैं । तो स्वभावमे भेद डालकर जैसे अखण्ड स्वभावका परिचय हम गुणों द्वारा करते हैं, ऐसे ही पर्यायमे भेद डालकर, कुछ भिन्न-भिन्न पर्यायों द्वारा जितने गुण माने समझे हैं उतनी ही उनकी परिणतियाँ बताकर हम उस अखण्ड पर्यायिको समझना चाहते हैं । जैसे वस्तु अखण्ड है वैसे ही उसको प्रति समयमे कोई न कोई परिणति है वह भी अवक्तव्य है अखण्ड है, जब जो है तब वह उसे कोई टाल नहीं सकता । कोई परिणति तो होती ही है प्रति समय, अन्यथा द्रव्यत्व न रहेगा । अब वह परिणति वास्तवमे कैसी है, इसको बतानेके लिए कोई शब्द नहीं है । तो जैसे व्यवहारसे हम गुणभेद करके स्वभावकी पहिचान करते हैं ऐसे ही पर्याय देख करके हम एक अखण्ड पर्यायिको भी समझते हैं । मतलब यह है कि द्रव्यपर्यायात्मक वस्तु है, इसमे किसी प्रकारका सशय नहीं । अब इसमे से कोई केवल द्रव्यअंशको ही पूर्ण वस्तु मान ले तो वह जैसे एक एकान्त है ऐसे ही कोई पर्यायमात्रको ही पूर्ण वस्तु मान ले तो वह एक एकान्त है । वस द्रव्य और पर्याय इनके ही भूलके विस्तारमे अनेक दार्शनिकोंकी उत्पत्ति हुई है । तो यह सूत्र उस विवादको मुलभूत देता है । ज्ञान केवल अन्वयरूप नहीं, ज्ञान केवल व्यतिरेकरूप नहीं । तो मतिज्ञान स्वतन्त्र चीज हो, श्रुतज्ञान स्वतन्त्र चीज हो आदिक ये सभी स्वतन्त्र हो सो नहीं और ज्ञान इन ५ से रहित मात्र एक अन्वय-मात्र जिसकी परिणति नहीं, व्यक्ति नहीं, ऐसा हो, सो भी नहीं, यह ध्वनि निकल रही है मतिश्रुतावधिमनःपर्यायकेवलानि ज्ञानम्—इस सूत्रसे ।

कि यह प्रमाण है। सो कई प्रकारसे लोग कहते, लेकिन उस कागजका अर्थ क्या ? उस कागजमे जो लिखा है उससे जो ज्ञान बना वह ज्ञान प्रमाण बना। ज्ञान ही प्रमाण है, अन्य कुछ प्रमाण नहीं होता। और उसका कारण बताया है न्यायशास्त्रमे कि हितका लाभ और अहितका परिहार करनेमे समर्थ चूकि ज्ञान ही है, अतएव ज्ञान प्रमाण है। और उस ज्ञानकी व्याख्या की है—जो स्व और अपूर्व अर्थका निश्चय करने वाला हो वह कहलाता है प्रमाण अर्थात् ज्ञान। तो प्रमाणका वर्णन, ज्ञानका वर्णन, वह एक ही चीज होती है।

शक्तिव्यक्त्यात्मक ज्ञानकी सिद्धि—यहाँ इस सूत्रके कहनेसे एक और दार्शनिक बात स्पष्ट होती है कि कुछ लोग मानते हैं कि हाँ ज्ञान ही तत्त्व है। और ऐसा ज्ञान, जो ध्रुव है, अपरिणामी है, सर्वव्यापक है, सर्वरूप है, ऐसा ज्ञानब्रह्म वह ही एक तत्त्व है। उन्होंने ज्ञानकी दशा, ज्ञानकी पर्याय, ज्ञानकी व्यक्ति स्वीकार नहीं की, ऐसे ज्ञानाद्वैती, ब्रह्माद्वैती, सम्बेदनाद्वैती, प्रतिभासाद्वैती आदि अनेक दार्शनिक हैं जो यह स्वीकार करते हैं कि ज्ञान अन्वयरूप ही होता है। अगर सोचा जाय कि जगतमे कोई भी तत्त्व ऐसा है क्या जो अन्वयरूप हो ? अर्थात् जो केवल द्रव्यमात्र हो, अथवा केवल एक स्वभावमात्र हो। पर्याय कुछ न हो, परिणति कुछ न हो, व्यक्ति कुछ न हो, ऐसा जगतमे कोई सत् नहीं होता। जो भी सत् है वह द्रव्यपर्यायात्मक ही होता है। तो अन्वयमात्र सत् नहीं, किन्तु अन्वयव्यतिरेकात्मक सत् होता है। व्यतिरेक मायने पर्याय, अन्वय मायने द्रव्यत्व। देखो उन दार्शनिकोंने काम तो करना चाहा बहुत भला, जिसको जैनशासन भी एक नयसे समर्थित करता है। आखिर जब कुछ सोचा, तत्त्वका परिचय किया, बहुतसी बातें जानी तो जाननेके बाद अन्तमे एक यह प्रश्न हुआ, समस्या आयी कि आखिर अपना हित किसमे है ? किसको शरण मानें, कहाँ दृष्टि दें कि हमारा भला हो ? जगत मे वे दिखने वाले पदार्थ विनाशिक हैं, भिन्न हैं, मायारूप हैं छाया हैं, इनपर दृष्टि देनेसे क्या प्रभाव होता है ? देखिये प्रथम तो यह उपयोग ही अस्थिर है। विषयवासनाओंसे सस्कृत होनेसे यह उपयोग अस्थिर हो गया और फिर यह उपयोग करे अस्थिरको विषयभूत तो विषय भी अस्थिर, उपयोग भी अस्थिर, ऐसेमे गुजारा कैसे चलेगा ? तो पहले यह बात निमित्तकी कहेंगे, विषय तो स्थिर हो। एक ओरसे तो बेपरवाही हो, कि लो अब विषय क्या है ? स्थिर विषय है, अन्वयरूप विषय है। व्यतिरेक तो सब अस्थिर होता। अन्वयरूप द्रव्यत्व है—इसमे भी अनेक धारणायें चली। किसी ने सत् ब्रह्म कहा, पर सत् स्व भी है, पर भी है, अनेक सब कुछ है। तो जानने वाला तो यह उपयोग हो और विषय बने कोई पर तो उसमे भी एक रास्ता नहीं हो सकता। कोई निजका अन्वय होना चाहिए, तो वह मिला क्या ? ज्ञानस्वभाव। देखिये आत्मा चाहने वालेको इस सहज निरपेक्ष ज्ञानस्वभावका शरण गहना चाहिए। इसका आलम्बन, इसका आश्रय, इसकी मग्नता होनी चाहिए। इतने प्रयो-

जनको देखते हो तो ऐसा लगता है कि उन दार्शनिकोंने बहुत अच्छा सोचा । एक अन्वयमात्र ज्ञान है, ऐसा ही वह ब्रह्म है, लेकिन वस्तु सत् किस प्रकार होता है ? उसके लिये स्पष्ट कथन है—“उत्पादव्ययधौव्ययुक्त सत्” वस्तु द्रव्यपर्यायात्मक होता है ।

प्रतिक्षण पर्यायिकी अनिवारितता—देखो गुण तो भेद करके कल्पनाओं द्वारा समझा जायगा, अतएव कोई बहुत ठीक ठीक जाननेको चले तो गुणको तो उपेक्षा की जा सकती है, क्योंकि वहाँ तो स्वभावको भेदकर स्वभावमे ही भेद डालकर गुण समझा जाता है । जैसे कि आत्माका स्वभाव है चैतन्य । अब उस चैतन्यस्वरूपको कैसे जानें ? तो कहते हैं कि देखो जहाँ ज्ञान है, जहाँ दर्शन है सामान्य प्रतिभास, विशेष प्रतिभास अथवा श्रद्धान है, प्रतीति है, रुचि है अनेक बातें कहकर समझाया जा सकता है । तो गुणको तो हम स्वभावके समझनेके लिए उन भेदोंको समझते हैं, तो एक बार चाहे गुणकी बात न कहे, एक अभेदस्वभावको ही माने तो काम चलेगा । परन्तु पर्यायिको न मानें तो जैसे स्वभाव न माननेसे वस्तु नहीं रहती ऐसे ही पर्याय न माननेसे वस्तु नहीं रहती । पर्यायसे मतलब यहाँ स्वभावकी तरह एक प्रति समयकी अखण्ड पर्याय । पर्यायमे भी भेद किया जाता है, तो गुणभेदकी तरह भिन्न-भिन्न पर्यायें जाननेमे आती हैं । जैसे ५ मतिज्ञानादिक हैं, ये क्रोधाधिक है, अविकारी या विकारी पर्याय ये सब जाने जाते हैं । तो स्वभावमे भेद डालकर जैसे अखण्ड स्वभावका परिचय हम गुणों द्वारा करते हैं, ऐसे ही पर्यायमे भेद डालकर, कुछ भिन्न-भिन्न पर्यायों द्वारा जितने गुण माने समझे हैं उतनी ही उनकी परिणतियाँ बताकर हम उस अखण्ड पर्यायिको समझना चाहते हैं । जैसे वस्तु अखण्ड है वैसे ही उसको प्रति समयमे कोई न कोई परिणति है वह भी अवक्तव्य है अखण्ड है, जब जो है तब वह उसे कोई टाल नहीं सकता । कोई परिणति तो होती ही है प्रति समय, अन्यथा द्रव्यत्व न रहेगा । अब वह परिणति वास्तवमे कैसी है, इसको बतानेके लिए कोई शब्द नहीं है । तो जैसे व्यवहारसे हम गुणभेद करके स्वभावकी पहिचान करते हैं ऐसे ही पर्याय देख करके हम एक अखण्ड पर्यायिको भी समझते हैं । मतलब यह है कि द्रव्यपर्यायात्मक वस्तु है, इसमे किसी प्रकारका सशय नहीं । अब इसमे से कोई केवल द्रव्यअंशको ही पूर्ण वस्तु मान ले तो वह जैसे एक एकान्त है ऐसे ही कोई पर्यायमात्रको ही पूर्ण वस्तु मान ले तो वह एक एकान्त है । बस द्रव्य और पर्याय इनके ही भूलके विस्तारमे अनेक दार्शनिकोंकी उत्पत्ति हुई है । तो यह सूत्र उस विवादको मुलभा देता है । ज्ञान केवल अन्वयरूप नहीं, ज्ञान केवल व्यतिरेकरूप नहीं । तो मतिज्ञान स्वतंत्र चीज हो, श्रुतज्ञान स्वतंत्र चीज हो आदिक ये सभी स्वतन्त्र हो सो नहीं और ज्ञान इन ५ से रहित मात्र एक अन्वय-मात्र जिसकी परिणति नहीं, व्यक्ति नहीं, ऐसा हो, सो भी नहीं, यह ध्वनि निकल रही है मतिश्रुतावधिमनःपर्ययकेवलानि ज्ञानम्—इस सूत्रसे ।

सूत्रमे निश्चयव्यवहारात्मक वर्णनकी भूलक—देखिये आचार्यदेवकी कृतियां प्रकृत्या ऐसी बनती है कि जिनके समयमे चाहे वे आचार्य खुद भी न मोचें कि इसमे हमें कोई मर्म रखना है, मगर जो सुलभा हुआ है, ज्ञानी पुरुष है, उसके वचन ऐसे ही सहज निकलते हैं कि जिसमे अनेक मर्म पड़े हुए हैं। देखो सूत्रोमे निश्चय और व्यवहार दोनोंकी भूलक आती जायगी। जैसे कहा—‘सम्यग्दर्शनज्ञानचारित्राणि मोक्षमार्गः।’ मोक्षमार्ग निश्चयवचन है, सम्यग्दर्शनज्ञानचारित्राणि व्यवहारवचन है। कैसे ? एक तो वह बहुवचन है और व्यवहारमे बहुत्व होता है और मोक्षमार्ग एकवचन है और एक एकतन्निश्चय की दृष्टिमे आता है। दूसरे ये तीन हैं, यह एक है, निश्चयका विषय एक होता है। व्यवहारके विषय अनेक होते हैं, ऐसे सभी सूत्रोमे और जितनी रचनायें हैं प्रत्येक कथनोमे, प्रत्येक वाक्योमे केवल निश्चय निश्चयकी ही बात न मिलेगी, केवल व्यवहार-न्यवहारकी ही बात न मिलेगी। वह रचना ही ऐसी है कि ऐसा ही समन्वित हो जाता है कि वह समन्वय भूलक जाय। जैसे तत्त्व ७ बताये—‘जीवाजीवास्रवधसवरनिर्जरा मोक्षान्तत्त्वम्।’ तो तत्त्व यह निश्चयवचन है और जीवाजीवादि व्यवहार वचन है, ये बहुवचनमे हैं। ये ७ है, तत्त्व एकवचन है, एक है, सामान्य है, तब अर्थ करना चाहिए ये ७ तत्त्व है। बहुवचन भी न बोलें कि ये ७ तत्त्व है और उनकी प्रयोजकता देखें—भूतार्थनयसे अधिगत जो एकता है वह प्रयोजन है, यह स्वयं अपने आप प्रकट होता है। इस सूत्रमे भी देखो मतिश्रुतावधिमनःपर्ययकेवलानि ये ५ हैं। ज्ञानम् एक है, वह बहुवचन है, ज्ञान एक वचन है। ये ५ ज्ञान है। तो ज्ञान अन्वयरूप न हो तो ये ५ नहीं हो सकते। ये ५ परिणतियां न हो तो अन्वय वाला ज्ञान नहीं होता।

वस्तुकी अन्वयव्यतिरेकात्मकता—एक दृष्टान्त लो, बालक जवान और बूढ़ा और एक मनुष्य, ये चार बातें समझो। तो मनुष्य तो है अन्वरूप। जितने अंशके लिये दृष्टान्त दिया उतनेमे घटाना है। यहाँ मनुष्य अन्वरूप है और बालक, जवान, बूढ़ा यह व्यतिरेकरूप है। बालक, जवान, बूढ़ा—इन तीनमे कुछ न हो, ऐसा कोई मनुष्य कोई सामने ला सकेगा क्या ? नहीं ला सकता। और मनुष्य न हो, केवल बालक ला दे, जवान ला दे या बूढ़ा ला दे तो मिल जायगा क्या ? तो जैसे मनुष्य अन्वरूप है और बालक, जवान, बूढ़ा व्यतिरेकरूप है। बालक, जवान, बूढ़ा इस व्यतिरेकके बिना मनुष्य नहीं और मनुष्य अन्वरूपके बिना बालक जवान बूढ़ा ऐसा व्यतिरेक न मिलेगा। तो ऐसी समस्त वस्तुओंकी बात समझ लीजिए कि जितने भी सत् है, जो भी सत् है वे नियमसे उत्पादव्ययधौव्ययुक्त है। इसीको कहा अन्वय-व्यतिरेक। व्यतिरेकमे आया, उत्पाद, व्यय, अन्वयमे आया धौव्य। तो यह निर्णय सबके विषयमे करें। व्यतिरेक बिना अन्वय नहीं, अन्वय बिना व्यतिरेक नहीं, लेकिन अपना एक प्रयोजन यह समझना है कि हम व्यतिरेकको सर्वस्व मान लें और व्यतिरेकको ही हम अपना

लक्ष्य समझते रहे तो यहाँ हमारा (आत्माका) गुजारा ठीक न बनेगा । आत्महितकी दृष्टिसे इस व्यतिरेकको गौण करके अन्वय लक्ष्यमे लेना है और अपने आपमे उस शुद्ध अनस्तत्त्वको निरखना है । जो न कषाय सहित है, न कषायरहित है ।

असाधारण शाश्वत लक्षणसे परमार्थ तत्त्वकी प्रसिद्धि—देखो लक्ष्य प्रसिद्ध होता है असाधारण लक्षण दृष्टिमे आनेसे । आत्माका लक्षण न तो कषायसहित है और न कषायरहित है । कषायसहित नहीं है यह तो भट्ट समझमे आ जायगा कि कषाय औपाधिक है, नैमित्तिक है, परभाव है । भले ही है आत्माकी परिणति, मगर स्वयं ही निमित्त बनकर यह आत्मा अपनेमे स्वभावसे विकार बनाता हो ऐसा नहीं । यदि ऐसा हो तो वह नित्यकर्ता बन जायगा विकारका और यह स्थायी भाव हो जायगा । तो ये कषायें आत्माकी नहीं, अतएव आत्मा कषायसहित नहीं, यह बात शीघ्र समझमे आ जायगी । मगर आत्मा कषायरहित नहीं, इस बातको समझनेमे थोड़ा विचार करना होगा । कषायरहित इससे अपने समझा क्या ? लक्ष्यमे क्या लिया ? वस्तु लक्ष्यमे आती है विधि द्वारा । जैसे चौकीका क्या स्वरूप है—मैलसहित या मैलरहित । चौकीपर मैल तो आ ही जाता है और वहाँ कोई कहे कि बताओ चौकीका क्या स्वरूप है—मैलसहित या मैलरहित ? तो कहेंगे कि मैलसहित, यह तो चौकी नहीं है, तो चौकी तो अपनेमे सहज स्वयं जो है सो है । मैल तो ऊपरसे आया है, मैल सहितपना चौकीका स्वरूप कैसे बता दिया जायगा ? तो क्या चौकी मैलरहित है ? मैलरहित कहनेमे चौकीकी कौनसी बात कही गई यह तो बताओ ? चौकीकी निजकी कोई बात कहनेमे आयी क्या ? कोई बात कहनेमे नहीं आई है । तो चौकी मैलरहित भी नहीं, दूसरी बात । जैसे किसी पुरुषको कहा कि कँदमे है तो वह बुरा मानेगा और किसीसे कहा कि कँद से छूट गया तो वह भी बुरा मानेगा । कोई कहेगा कि अच्छी बात तो कह रहे—कँदसे छूट गया, मगर कँदसे छूट गया ऐसा बोलनेमे वह कँदमे था, ऐसा स्मरण तो बना दिया है । आखिर दोषकी बात तो बता दी और यदि पुरुषको प्रशंसित करना है तो उसके कहनेका यह ढग नहीं ? इसी प्रकार आत्माको कहा कषायसहित, वह तो बनता नहीं स्वभाव दृष्टिमे । क्योंकि स्वभाव आत्माका कषायरूप नहीं है और कषायरहित कहा तो इसमे इतनी बात ख्यालमे आ गई कि यह कषायरहित था, अब कषायरहित है । मगर आत्मस्वभाव कषायरूप अनादि अनन्त कभी भी नहीं होता । देखो स्वयं कोई पदार्थ अपने आपकी ओरसे विकाररूप को लिए हुए हो तो वह पदार्थ अपना सत्त्व ही नहीं बना सकता । पदार्थका सत्त्व तब ही होता कि जब वह पदार्थ स्वयं अपने आप सहज निरपेक्ष निज विशुद्धस्वभावको लिए हुए है । तो उस ही स्वभावकी चर्चा एकान्ततः उन दार्शनिकोंने सर्वस्व पूर्ण वस्तु मानकर की कि ज्ञान तो अन्वयरूप ही है । उसका इस सूत्रमे स्वयं निषेध हो गया जब कहा कि मति धृत आदिक

भेदमे रहने वाले ज्ञानमे ही तुम अन्वय देख सकोगे ।, इससे अतिरिक्त आप अन्वय ही नहीं देख सकते । जैसे बालक, जवान, बूढ़ा—इन अवस्थाओंमे ही तुम मनुष्य देख सकोगे, अलगसे मनुष्य न देख सकोगे, इसलिए वस्तुको अन्वयव्यतिरेकात्मक मानियेगा ।

सत्की उत्पादव्ययध्रौव्यात्मकताका एक चित्रण—देखो आजकलका जो राष्ट्रीय झंडा है यह लहराकर दुनियाको एक जिनशासनके इस सूत्रको बतला रहा है—उत्पादव्यय-ध्रौव्ययुक्त सत्, उसमे रंग है तीन—हरा, लाल और सफेद । हरे रंगका वर्णन होता है उत्पादके लिए । जिसने कोई अलंकारिक साहित्य पढा हो तो हर जगह उत्कर्षके प्रकरणमे हरे रंगका वर्णन आयगा । यहाँ भी वृद्ध लोग कह देते है—कहो बाबा जी, आप मजेमे है ना ? तो वह झट कह देता है, हाँ हम खूब हरे-भरे है, खूब नाती-पोते है, अच्छा कामकाज है, मायने वे उत्पादको, इस बातको हरे-भरे रूपमे बताते है । हरा उत्पादके लिए आता है और लाल व्ययके लिए आता है । साहित्यमे लाल हो गया, खून-खच्चर हो गया, लाल रंगके वर्णनसे विनाशकी बात बतायी जाती है, और सफेद ध्रौव्यमे आता है । रंग भी तीन हैं, और वे रंग भी कितना बढ़िया ढंगसे है कि एक ओर हरा, एक ओर लाल और बीचमे सफेद, जो यह ध्वनित करता है कि सफेदपर ही हरा होता है, सफेदपर ही लाल रंग आता है, जिसका अर्थ है कि सफेद मायने ध्रौव्य । जो ध्रुव वस्तु है उसमे उत्पाद और व्यय होता है । और देखो हरा भी सफेदको छुवे हुए है, उत्पाद व्यय होनेपर भी ध्रौव्यको लिए हुए है । वस्तुका स्वरूप यह ही है । यह झंडा लहराकर बतला रहा है, और देखो उसमे एक चक्र रहता है उसको समझो धर्मचक्र । और सुयोग देखिये कि उसमे २४ ही लाइन खींची जाती है जो यह बतलाती है कि २४वें तीर्थकरके धर्मचक्रमे यह बात जाहिर होती है वह झंडा लहराकर कह रहा है कि उत्पादव्ययध्रौव्ययुक्त सत्, वस्तु अन्वयव्यतिरेकात्मक है ।

परकी उपेक्षा व निजकी अभिमुखतामें ही आत्महितका लाभ—देखिये भाई आत्मा ज्ञानस्वरूप है, ज्ञानमय है, ज्ञानमूर्ति है । और जो स्वभाव है, स्वरूप है, सर्वस्व है वही मेरा सब कुछ है । ज्ञानसे ही हमारा महत्त्व है, उत्कर्ष है, पवित्रता, शान्ति, भलाई यह ही एक मात्र शरण है । जगतके ये सारे पदार्थ जो सयोगसे आये हुए हैं, जो मेरेसे भिन्न पडे हैं, ये पदार्थ मेरे लिए कोई शरण नहीं है । चूँकि जो गृहस्थ जन है, गृहस्थीमे रहते है तो गृहस्थीमे आवश्यक है धन वैभव, मकान, परिजन—यह ही तो गृहस्थीका रूप है । तो इन सबको गुजारा कमेटी मानकर रहना, अपना कुछ मानकर मत रहना । यह मेरा घर है, ये मेरे परिजन हैं, ये मेरे मित्र है, यह मेरा यश है, यह मेरी बात है, यह मेरा पक्ष है, यह कुछ मानकर न रहना । इन सबसे निराला अपने आपमे ज्ञानस्वभावमे यह मैं हूँ, ऐसा अनुभव करना है । मगर ऐसा अनुभव बनाये रहनेके लिए बड़ा निरपेक्ष होनेकी आवश्यकता है । घरसे मत-

लब नही, किसी दूसरी वस्तुसे मतलब नही, शरीर नही छूट सकता तो बाहर शरीरमात्र ही रहे और अन्तः एक अपने स्वभावकी धुनमे रहे। ऐसा निरपेक्ष होकर स्वभावकी आराधना जिससे नही बनती वह गृहस्थधर्म अङ्गीकार करता है और वहाँ गुजारा चलानेके लिए ये बातें आवश्यक है। तो यह इस शरीरका, इस भवका इन भोजनपान आदिक सुविधाओंका गुजारा करनेके लिए यह निवास है। यहाँ मेरा कुछ नही है, मेरा हित नही है, यह पक्क है, कीचड़ है, मेरा सर्वस्व नही है, यह छूट जायगा। देखो यदि यह विश्वास हो कि ये सब समागम छूट जायेंगे तो इतने ही विश्वासपर बहुत धीरता आयगी, क्योंकि सम्यग्ज्ञान कर रहा ना, सम्यग्ज्ञानके बलपर धीरता होती है। देखो लोग बारातमे हजारो रुपयेकी बारूद फूँक देते हैं, मालिक लोग उसका बुरा नही मानते और एक कटोरी खो जाय दो रुपयेकी तो उसका दुःख विशेष करते हैं। क्या फर्क पड़ गया? उसने उस हजारको पहलेसे ही सोच रखा था कि यह तो मिटनेके लिए है, तो फूट जानेपर भी दुःख नही होता। और दो रुपयेकी कटोरीमे यह विश्वास बना था कि यह तो जिन्दगीभर तकके लिए है तो उसके गुमनेपर दुःख मानता है। तो मिले हुए समागमको यह समझ लें कि ये सब मिटनेके लिए है, बिखरनेके लिए है, तो इनमे ममता न जगेगी और पद-पदपर कष्ट महसूस न होगा, ऐसे ही समझिये कि इस सच्चे ज्ञानमे ही हमको धीरता, तृप्ति, सतोष, पवित्रता सब कुछ लाभ मिलता है और भ्रममे हमको सर्व अनर्थ मिलता है।

“मतिश्रुतावधि मन पर्यय केवलानि ज्ञानम्” इस सूत्रमे क्या समझाया जा रहा है? ज्ञानका लक्षण बतानेके लिए यह सूत्र नही कहा गया। ज्ञानका लक्षण तो शब्द द्वारा, निरुक्ति द्वारा समझ लेना चाहिए। इस मोक्षशास्त्रमे ज्ञानका और चारित्र्यका लक्षण नही कहा। सम्यग्दर्शनका लक्षण कहनेके लिए एक अलगसे सूत्र बताया है उसका कारण क्या है? कारण यह है कि ज्ञानमे जो शब्द हैं उन शब्दोंसे ही ज्ञानकी बात प्रकट हो जाती है। चारित्र्यके शब्दोंसे ही चारित्र्यकी बात प्रकट हो जाती है, जो उसका लक्षण है। पर सम्यग्दर्शनमे जो दर्शन शब्द है उससे अर्थकी प्रतीति सही नही बनती, क्योंकि दर्शनका देखना भी अर्थ है, आँखसे अवलोकन करना भी अर्थ है। तो चूँकि दर्शन शब्दके अनेक अर्थ हैं, अतः सम्यग्दर्शन शब्दसे सम्यग्दर्शनकी सही बात प्रकट नही होती, अतः सम्यग्दर्शनका लक्षण कहनेकी जरूरत पड़ी, पर ज्ञान शब्दमे ही ज्ञानका अर्थ पडा है। जो जाने सो ज्ञान। जिसके द्वारा जाना जाय सो ज्ञान। जो जानना सो ज्ञान। तो ज्ञानका अर्थ तो ज्ञान शब्दसे ही जोहिर है। यहाँ तो बतानेका मुख्य प्रयोजन यह है कि ज्ञान पर्यायरहित नही अर्थात् ज्ञानकी यहाँ ५ पर्यायें हैं—मति, श्रुत, अवधि, मनःपर्यय, केवल। और ऐसा कहनेका प्रयोजन यह है कि जो दार्शनिक पर्यायरहित स्वभावको मानते हैं, उनका निराकरण और जो स्वभावरहित पर्यायको मानते हैं

उनका निराकरण इस सूत्रसे हो जाता है । अच्छा तो अब लक्षणीय बातपर विचार करो । ज्ञानका लक्षण कहनेको तो सूत्र कहा नहीं गया । तो फिर हाँ मति, श्रुत, अवधि, मनःपर्यय, केवल इनका ही लक्षण इससे समझ लीजिए । इसका लक्षण भी अलगसे बताया नहीं गया सूत्रमे । उसका कारण यह है कि सूत्र ग्रन्थ बड़ा परिमित प्रमाणित सक्षिप्त हुआ करता है कि जो बात स्वयं स्पष्ट हो जाय उस बातको कहनेकी पुनरुक्ति सूत्र ग्रन्थमे नहीं हुआ करती ।

मतिज्ञानका निर्देशन—मति, श्रुत, शब्द ही जो उनका अर्थ है उसे बता देता है और वह किस तरह अर्थ है मनन मति, यथा मन्यते सा मति, मतिज्ञानावरणके क्षयोपशम होनेसे जिसके द्वारा मनन होता है उसे मति कहते हैं । मतिज्ञानावरणके क्षयोपशमसे इन्द्रिय और मनका निमित्त पाकर याने इन्द्रिय और मनके व्याणरके निमित्तसे परिचय बनता है उस परिचयका नाम है मतिज्ञान । देखो मतिज्ञान निर्विकल्प ज्ञान है । इन पाँचो ज्ञानोमे एक श्रुतज्ञान तो सविकल्प है, शेषके चार ज्ञान निर्विकल्प है । यहाँ विकल्पका अर्थ है सोच विचार तरङ्ग । विकल्पके तीन अर्थ होते हैं । विकल्पके मायने प्रतिबिम्ब ज्ञेयाकार सो ऐसा विकल्प तो ज्ञानका भूषण है, स्वरूप है, वह तो दूर होता नहीं, वह ज्ञानके साथ ही लगा है, सो जानना, इसका भी नाम विकल्प है । और उसमे विचार उठे, तर्कणा उठे तो उसका भी नाम विकल्प है । ऐसा विकल्प केवल श्रुतज्ञानमे है, चार ज्ञानोमे नहीं, और विकल्पके मायने रागद्वेष यह तीसरा अर्थ है । तो इस तीसरे अर्थका यहाँ प्रसङ्ग ही नहीं है । तो मतिज्ञान निर्विकल्प है । अब आप ध्यानमे लावो कि मतिज्ञानका क्या विषय बनता ? आँखें खुली, देखनेमे आया, क्या देखनेमे आया ? हरा रंग आया देखनेमे । अरे यह विकल्प बना कि श्रुत-ज्ञान बन गया । जहाँ इतने विचार उठे, जहाँ तरङ्ग उठे वह श्रुतज्ञान है, और विचारके बिना, विशेषताके बिना जो ज्ञानमे आया वह मतिज्ञान है । देखिये—यद्यपि कुछ समझानेके लिए ऐसा बताया जाता कि देखो जो पहले हरा बोला वह तो मतिज्ञान है और यह जानें कि गहरा है, अच्छा है, यह श्रुतज्ञान है । जहाँ कुछ भी विचार उठे, वह सब श्रुतज्ञान कहलाता है । मतिज्ञान तो निर्विकल्प है और इस दृष्टिसे देखें तो हम आपके स्वानुभवके लिए मतिज्ञानकी कितनी बड़ी उपयोगिता है ? मतिज्ञानसे निर्णय करें । वह निर्णायक ज्ञान है, पर सारे निर्णय, सारी विशेषताये, सारी तरङ्गमालायें ये सब जहाँ गुप्त हो जायें, शान्त हो जायें, विलीन हो जायें, ऐसी कोई ज्ञानधारा आये वहाँ ही तो स्वानुभवका मार्ग मिलेगा । तो मति शब्द एक मनु ज्ञाने धातु है उससे बना है, उससे क्तिन् प्रत्यय होता है, सो क् और न् का लोप हो जाता है तब उससे मति शब्द बनता है अर्थात् जानना सो मति है । मतिज्ञानमे क्या जाना गया ? स्व और अर्थ ।

ज्ञानमे स्वार्थव्यवसायात्मकताकी अनिवारित रीति—देखिये जितने ज्ञान होते हैं

सभी ज्ञानोकी यह प्रक्रिया है कि वह स्व और अर्थको जानता है। जैसे दार्शनिक शास्त्रमे कहा है कि स्व और अपूर्व अर्थका निश्चय कराने वाला ज्ञान प्रमाण होता है। जहाँ केवल आत्मा ही जाना जा रहा है वहाँ स्व और अर्थ क्या? जो ज्ञान जान रहा है वह तो स्व और आत्मा अर्थ है। जहाँ परवस्तु जानी जा रही है वहाँ स्व और अर्थ क्या? जानने वाला ज्ञान स्व और जाननेमे आया हुआ वस्तु है अर्थ। प्रत्येक ज्ञानमे स्व और अर्थ दोनोंका निर्णय पडा हुआ है। और मोटे रूपसे यो समझिये—क्यो भाई जैसे यहाँ परवस्तुका उदाहरण ले रहे, यहाँ से आपने जाना कि वह सिंहासन रखा है तो आपको ठीक अनुभव हो गया कि यह सिंहासन ही तो दीखा। सिंहासनके बारेमे पूरा निश्चय है ना, यह सिंहासन ही है, और सिंहासन है ऐसा जो जान रहा है उस ज्ञानके बारेमे भी तो निश्चयके साथ निश्चय पडा हुआ है कि यह ज्ञान ठीक ही है। ठिकार्ड करनेमे दो जगह निर्णय बनता है। जिसको जाना जा रहा है वहाँ की ठिकार्ड और जो जान रहा है उस ज्ञानकी ठिकार्ड। एक कल्पना करो कि हम उस सिंहासनके बारेमे पक्का निर्णय किए हैं कि यह सिंहासन है, सही चीज है। वहा तो हम निश्चय किए बैठे और जानने वाले ज्ञानमे हम संशय करे कि उसे जानने वाला जो यह ज्ञान है यह ठीक है कि नहीं? अगर यहा सशय है तो वहा भी सशय है और यहाँ अपने ज्ञानकी ठिकार्ड है तो वहाँ भी ठिकार्ड है। ज्ञानका स्वरूप है ऐसा कि जो निजका और अर्थका निश्चय करता है, यहाँ निजके मायने ज्ञान लेना है, आत्मा नहीं और यह सब जगह घटेगा। जो अज्ञानी मिथ्यादृष्टि जन है वे भी परवस्तुको जानते है। तो उनके उस व्यवहारमे स्व और अर्थका निश्चय पडा है। जान रहे कि यह चीज है, वहाँ भी निर्णय है और जिस ज्ञानसे जान रहे कि यह चीज है, उस ज्ञानका भी निर्णय है कि मेरा ज्ञान सही है। और लोग कहते भी है मेरा ज्ञान सही है और बात ऐसी ही है। बातमे भी सहीपन बैठाना और ज्ञानमे भी, इससे सिद्ध है कि सहीपनका सम्बन्ध दोनोंके साथ होता है। तो मतिज्ञान स्व और अर्थको जानता है। जो स्वयं ज्ञान है वह तो है स्व और जो जाना जा रहा है वह होता है अर्थ।

केवल स्व या केवल अर्थके परिचयके एकान्तवादका निराकरण—क्यो जी, आप लोग सोचते होंगे कि ऐसा बतानेकी क्या जरूरत है? क्या कोई ऐसे भी लोग हैं जो यह विश्वास बनाये हो कि ज्ञान स्वको ही जानता है, अर्थको नहीं जानता। या क्या कोई ऐसे भी लोग हैं कि जो यह बतते हो कि ज्ञान अर्थको ही जानता है, स्वको नहीं जानता? हाँ हैं दार्शनिक ऐसे। जैसे ज्ञानाद्वैतवादो। उनका मतव्य है कि जगतमे अर्थ कोई है ही नहीं। सब सूना है। केवल एक स्वज्ञान है, ज्ञानमात्र है। यह है बौद्धोका एक भेद ज्ञानाद्वैतवादी, उसकी चर्चा है। तो उनका मतव्य यह है कि जगतमे जो कुछ है वह सब ज्ञान ज्ञानमात्र है। बाहरी पदार्थ कुछ नहीं हैं। अब देखो जो इस तरफका विश्वास लेकर चल रहा हो कि भाई

ज्ञानसे प्रयोजन है, ज्ञानसे काम है, सो ज्ञानको ही सत् कहो और बाकी जगत्की और बातें है, या पर्यायें हैं, या पदार्थ हैं उनसे हमें मतलब नहीं, उनका सत् मत कहो तो बस इसके ही समर्थक है वे एकातवादी, जो यह कह रहे हैं कि ज्ञान ही ज्ञान हैं सब, अन्य कुछ सत् नहीं। तो ऐसे दार्शनिक हैं जो स्वको ही मानते हैं और अर्थको नहीं मानते। अच्छा तो फिर ऐसे भी कोई दार्शनिक है क्या कि जो अर्थको मानते हैं और स्वको नहीं मानते। हाँ ऐसे भी हैं। जैसे जानना तो होता है, मगर वह जानना पदार्थसे निकलता है। ऐसा मानते हैं कोई दार्शनिक कि ज्ञान स्वयं कोई चीज नहीं है और न ज्ञान स्वको जानना है। ज्ञान जो होता है वह पदार्थसे निकलता है और इसी कारण ही यह निर्णय बनता है कि हम ज्ञानने इस पदार्थको जाना और को नहीं जाना, क्योंकि जो ज्ञान जिस पदार्थसे बनेगा वह ज्ञान उस पदार्थको जानने वाला कहलायगा, ऐसा भी मानने वाले दार्शनिक हैं। जो केवल अर्थ अर्थको ही मानते हैं, स्वको नहीं मानते। तो इस सूत्रमें दोनों प्रकारके एकान्तवादियोंका निराकरण है। ज्ञानके इन लक्षणोंसे कि ज्ञान उसे कहते हैं जो स्व और अपूर्व अर्थको जाने, निश्चय करे उसे कहते हैं ज्ञान।

एक विलक्षणता और देखो, ऐसे भी दार्शनिक हैं कि जो यह तो कहते हैं कि स्व भी जाननेमें आया, पर भी जाननेमें आया, पर जो ज्ञान निश्चय करे वह ज्ञान अप्रमाण है और जब तक निश्चय नहीं होता तब तक वह ज्ञान प्रमाण है। आपको सुननेमें कुछ अटपटासा लगता होगा, मगर उनकी दलील जब सुनो तो आपको बहुत विचार करना पड़ेगा कि ये कह-लाते हैं प्रत्यक्षावादी याने वे क्षणिकवादी लोग जो यह कहते हैं कि जिस क्षणमें जो बात हुई, चाहे पर्याय लगा लें, चाहे पदार्थ ही लगा लें। जिस क्षणमें जो पदार्थ उत्पन्न हो उसको जब हम जानने चलते हैं तो निश्चयात्मक तो जाननेमें देर होती है, समय बहुत छोटा होता है ना, तो जब हम जानते हैं तो वह पदार्थ निकल जाता है, नष्ट हो जाता है। अब जो पदार्थ नष्ट गया जितने समयमें तो जानने किसे जाना? असत्को जाना याने कल्पना ही रही, क्योंकि पदार्थ तो रहा ही नहीं। और जो असत्को जाने सो अप्रमाण। तो जिस समय वह पदार्थ था उस समय भी ज्ञान हुआ, मगर उस समयका ज्ञान निश्चय करने वाला नहीं था। निश्चय करनेमें थोड़ा समय लगेगा तो जब निश्चय बने तो वह सविकल्प ज्ञान है। विकल्प बिना निश्चय नहीं होता। तो निश्चय करने वाला ज्ञान तो अप्रमाण है और जहाँ निश्चय नहीं, विकल्प नहीं, ऐसा जो प्रतिभास है वह प्रमाण है। ऐसे मानने वाले भी दार्शनिक हैं। तो उन दार्शनिकोंका निराकरण होता है, व्यवसायात्मक ज्ञान होता है इस वाक्यसे। जो स्व और अर्थका निश्चय करे वह प्रमाण होता है। ये दो बातें बराबर सबमें देखते जावो। मति-ज्ञानने जो जाना वह मानो इस तरह जाना जिस तरहका ज्ञान अभी बतलाया, क्षणिकवादी

का बताया । विकल्प हुआ बादमे । तो जाननेमे आया पहले निर्विकल्परूपसे । बस जो मति-ज्ञान है सो ही उनका निर्विकल्प प्रत्यक्ष है । मगर अन्तर इतना है कि मतिज्ञानमे तो-निर्णय है और उनका निर्विकल्प प्रत्यक्षमे निर्णय नहीं है ।

मतिज्ञानके निर्देशका उपसंहार—मतिज्ञानको सरल बातोमे यह समझ लो कि ५ इन्द्रिय और मनके द्वारा जो पहिले पहिले बोध होता है उसे कहते है मतिज्ञान । हम आपके समस्त ज्ञान विस्तारकी नींव है मतिज्ञान, क्योंकि श्रुतज्ञान मतिपूर्वक होता है । अब उसमे एक सूक्ष्मतासे परिचय बनायें तो आपके सुननेमे शब्द आ रहे ना ? तो जहाँ इतना अर्थ लगा आपके अन्दर तो वह सुनना मतिज्ञान नहीं । तो श्रुतज्ञान बन गया, क्योंकि वहाँ आपका विचार उत्पन्न हुआ । इसी तरह प्रत्येक इन्द्रिय और मनकी बात है, ऐसा विलक्षण विषय है मतिज्ञानका कि यदि मतिज्ञानका विषय ही समझमे आया तो ख्याल और विकल्पकी सिट्टी भूल जाय, वहाँ ख्याल, विकल्प तरंग कुछ नहीं उत्पन्न होते, ऐसा पवित्र विषय है मतिज्ञान का । यह सम्यग्ज्ञानकी बात चल रही है । यह सब कुछ बतानेके लिए यह प्रकरण तो नहीं चल रहा, मगर बतानेसे ही तो इसका विशेष बोध होगा । प्रकरण तो यह चल रहा कि पदार्थके जाननेके उपाय क्या क्या है—प्रमाण और नय । प्रमाणका नम्बर है यह । प्रमाण क्या चीज है ? सम्यग्ज्ञान प्रमाण, सम्यग्ज्ञान प्रमाण है । सम्यग्ज्ञान क्या है ? तो यह मति-श्रुत, अवधि, मन पर्यय व केवलज्ञान है सम्यग्ज्ञान । ये इसकी पर्यायें हैं, ये परिणतियाँ हैं । मतिज्ञानके भेद आयेंगे आगे । इस भेदसे मतिज्ञानके बारेमे बहुत परिचय मिलेगा ।

श्रुतज्ञानका निर्देश—अब श्रुतज्ञानका स्वरूप देखिये—श्रुतज्ञानावरणके क्षयोपशमसे जो श्रवण करना है वह श्रुत है । अब यहाँपर श्रवणके मायने कानोसे सुनना ही अर्थ नहीं, यह उपलक्षित शब्द है । श्रवण करना मतिज्ञानसे जो जाना है उसका श्रवण करना, उसके सम्बन्धमे कुछ चिन्तन होना सो श्रुतज्ञान है । अभी किसीसे कोई बात कहे और वह ध्यानसे न सुने, सुन तो रहा है, कानोमे ढक्कन तो लगे नहीं हैं, आँखोमे जरूर ढक्कन है, चाहे तो इन दोनों ढक्कनोको बद कर लिया । हमे आपको नहीं देखना है तो ढक्कन बद कर लिया, मगर हमे आपकी बात नहीं सुनना तो इसका आप क्या उपाय बनायेंगे ? कानोमे ढक्कन तो है नहीं, वे सुननेमे आयेंगे, मगर एक साधारण तौरसे सुन लेना, ऐसा ही अगर कोई सुन रहा है और इसमे कोई चिन्तन, मनन, ध्यान नहीं बना रहा है तो आप उससे कहते—अरे सुन नहीं रहे ? सुन तो रहे । उसे सुनना नहीं कहते याने कुछ विचार करते हुए सुने उसका नाम यहाँ सुनना समझिये । तो मतिज्ञानपूर्वक जो इसी विषयके सम्बन्धमे अविक परिचय है वह सब श्रुतज्ञान है । देखो जो देखनेमे, जो समझमे आया सो मतिज्ञान और यह अमुक है, गहरा रंग है, हरा रंग है, यह भी जाना गया है आदिक

बातें सोचना सो श्रुतज्ञान है। श्रुतज्ञान भी स्व और अर्थका निश्चायक है। जो जाना जा रहा है, चाहे पर अर्थ जाना जा रहा हो, चाहे आत्मपदार्थ जाना जा रहा हो उसका परिचय बनता रहता है। और जो ज्ञान जान रहा है उसका भी निश्चय बन सकता है। यहाँ मोटी बात यह समझनी है कि जिस ज्ञानसे हम चीजको निश्चित जान रहे हैं तो पहले यो समझ लो कि इस ज्ञानके जाननेका हमें निश्चय है कि यह जो मेरा ज्ञान है वह सही है, उसके ही साथ बाह्य अर्थके सहीपनका निश्चय चलता है। यह ज्ञानका स्वरूप है, ज्ञानकी प्रकृति है। ज्ञान खुद अपने आपमें सदेह बनाये तो अर्थपरिचयमें निःसिद्धता नहीं हो सकती। जैसे यह सीप है कि चादी? ऐसा जब डावाडोल बाह्य पदार्थके बारेमें परिचय चल रहा हो तो साथमें यह ज्ञानका डावाडोल भी चल रहा कि नहीं? दोनों जगह डावाडोल है। और यदि निश्चय है तो दोनों जगह निश्चय है। तो श्रुतज्ञान भी स्व और अर्थका निश्चय करने वाला होता है। अब देखिये—भाई, सब कुछ निश्चयव्यवहारात्मक है कथन। अब यहाँ यदि केवल निश्चयसे देखें तो यह कहें कि ज्ञान केवल स्वको जान रहा है, व्यवहारसे देखें तो कहें कि परको जान रहा है, अर्थको जान रहा है। आत्माके ही ज्ञानमें स्व और पर लगे हुए हैं। जो जान रहा है सो स्व और जो ज्ञेय आत्मा है सो पर।

आत्माके परिचय व अनुभवकी पद्धति—देखो आत्माके अनुभव करनेकी जो पद्धति है वहाँ परिचयपद्धतिसे मिलती है—अनुभवपद्धति। मगर परिचयपद्धति और अनुभवपद्धति की एक सूक्ष्मता देखिये। किसी भी पदार्थको हम जानते हैं तो उस पदार्थका परिचय इन चार दृष्टियोंसे होता है—(१) द्रव्य, (२) क्षेत्र, (३) काल, (४) भाव। एक इस पुस्तकका ही हम ज्ञान करें तो द्रव्यदृष्टिसे यह पुस्तक है, जो पिण्ड है, जो हाथमें लिए है, यह तो द्रव्यसे जाना। क्षेत्रसे जाना—इसका जितना आकार प्रकार है, लम्बाई, चौड़ाई, मोटाई है, ऐसा जो इसका परिचय बनता तो क्षेत्रदृष्टिसे बनता। और इसकी जो वर्तमान परिणति है वजन-दार, हल्का, हरा, पुराना, नया, पुष्ट, कमजोर जो कुछ भी आप जान रहे हैं यह किस दृष्टिसे जाना? कालदृष्टिसे। और इसमें जो शक्ति है, गुण हैं उनको जाना स्वभावदृष्टिसे। इसी तरह आत्माका भी परिचय चार दृष्टियोंसे मिलता है। द्रव्यदृष्टि अर्थात् गुण पर्यायपिण्ड। वह सब जो कुछ एक है वह द्रव्यदृष्टिसे जाना। क्षेत्रदृष्टिसे जाना आत्माका फैलाव। जैसे अभी पैरके नखसे लेकर सिर तक इतना लम्बा-चौड़ा आत्मा है कि प्रदक्षसे जाना, क्षेत्रसे जाना। कालसे जाना—आत्मामें जो कुछ परिणति हुई—विकारी परिणति, अविकारी परिणति, यह स्वभाव नहीं जाननेमें आया। क्रोध कर रहे तो क्रोध, शान्त रहे तो शान्ति। ये सब परिणतियाँ जाननी तो कालदृष्टिसे। और भावदृष्टिसे क्या जाना? भाव होते हैं दो प्रकारसे। भेदरूप भाव-दृष्टि और अभेदरूप भावदृष्टि। भेदरूप भावदृष्टिसे जाना कि आत्मामें ज्ञानगुण है, दर्शनगुण

है, चारित्र्यगुण है, आनन्दगुण है और अभेदभावदृष्टिसे जाना कि आत्मा चिदात्मक है, चैतन्य-स्वरूपमात्र है। वहाँ भेद नहीं होता। तो अब यह देखें कि परिचयके बिना हम अनुभवके पात्र नहीं बन सकते। मगर परिचयमें हमने जो-जो कुछ समझा है उस उससे उत्तीर्ण होकर उन उनको पार करके जब हमें अभेदभाव दृष्टिसे अपने आपमें अपना प्रयोग करना है तब हमें वहाँ स्वानुभव बनेगा।

निजमें स्व व परके परिचयका विभाग—अब देखो द्रव्यसे भी हमने जो आत्मा जाना, अनुभवमें जो आत्मा जाना उसके सामने तो पर है। क्षेत्रसे हमने आत्मा जाना, किन्तु अनुभवसे जो आत्मा जाना उसके आगे पर है। कालसे जाना सो पर है, गुणसे जाना सो पर है, और अभेददृष्टिसे जो एक चिदात्मक अनुभव बना वह है आत्मा। स्व और परकी व्यवस्थायें बहुत विस्तृत हैं। उसका यह प्रकरण नहीं है। “प्रमाणनयैरधिगमः।” सूत्रका जब प्रकरण था तो वहाँ इसको बहुत स्पष्ट किया गया था। यहाँ स्व और अर्थसे मतलब है—स्व मायने खुद याने जानने वाला ज्ञान, न कि अत्मा और अर्थ मायने जो कुछ ज्ञानमें विषय हो रहा है वह पदार्थ। तो देखो अर्थ तो हुआ व्यवहार और स्व हुआ निश्चय और जाननेमें दो के बिना जानना होता ही नहीं। केवल अर्थ—अर्थको जानें, स्व न हो तो ज्ञान नहीं बनता। केवल ज्ञान स्व हो और वहाँ अर्थ न हो याने ज्ञेय न हो कुछ तो ज्ञानकी मुद्रा नहीं बनती। इतनेपर भी आप इन सब परिचयोंका उपयोग क्या करेंगे और उनका प्रयोजन क्या है? एक धुन होनी चाहिए, बस निर्विकल्प एक अनादि अनन्त निज सहज परमात्मतत्त्वकी दृष्टि प्रतीति अनुभूति उसके लिए जो-जो करना पड़े सो करें। क्या करना पड़ेगा? सयम, तपश्चरण, विशुद्धि, कपायकी मदद। जो कुछ करना पड़े करे, किसके लाभके लिए? एक मेरे अपने आपके अनादि अनन्त अहेतुक सहज परमात्मतत्त्वका अनुभवात्मक परिचय रहा करे इस प्रयोजनके लिए। क्योंकि अभी आपन बहुत दूर खड़े हैं। दूर खड़ेके मायने इस अनुभवरूप महलमें पहुँचनेके लिए इससे हम कितनी दूर खड़े हैं इतनी दूर रहने वाले हैं। तो यहाँ ज्ञानके प्रकरणमें बोल रहे हैं कि स्वार्थे मतिः स्वार्थे श्रुत, स्व और अर्थके बारेमें जो मनन है सो मति है, श्रुत ज्ञानावरणका क्षयोपशम होनेपर जो श्रवण है, चिन्तन है उसे कहते हैं श्रुतज्ञान।

अवधिज्ञानका निर्देश—अवधिज्ञान किसका नाम है? अवधिज्ञानावरणके विगम होने से, विगम तो नहीं होता, किन्तु जैसा विगम है वह है क्षयोपशम। तो जितना क्षयोपशम हो उतना अवधिज्ञानावरणका क्षयोपशम होनेमें स्व और अर्थका जो ज्ञान है उसे कहते हैं अवधिज्ञान। देखो अवधिज्ञान इन्द्रिय और मनकी सहायताके बिना होता है, केवल आत्माके आश्रय से होता है और इसीलिए इसे प्रत्यक्ष कहते हैं, फिर भी इस आत्मप्रदेशमें, इस देहमें अवधिज्ञान होते समय जहाँ वही भी एक ऐसे चिह्नमें हो जाते हैं जिसे आप समझिये कि वे म

इन्द्रिय और मनका प्रतिनिधित्व कर रहे हैं। अब समझ लो कि निरपेक्ष होनेपर भी अभी इतनी कमजोरी है और उसके ऐसे चिह्न करणानुयोगमें तीन-चार प्रकारके बताये गए हैं। अवधिज्ञानकी प्रकृति होती है कि नीचेका क्षेत्र ज्यादा जाने, यह अवधिज्ञानकी प्रकृति है। जानता है अवधिज्ञान चारों ओरकी बात। जितनी भी मर्यादा हो, लेकिन उसमें नीचेके क्षेत्र की मर्याद अधिक होती है, अगल-बगलकी मर्याद उससे कम होती है और ऊपरकी मर्याद उससे भी कम होती है। यह अवधिज्ञानसे जाननेकी प्रकृति है। अवधिज्ञानसे जाना। जाननेके बाद अगर किसीको बताना हो तो वह अवधिज्ञानसे न बता सकेगा, श्रुतज्ञानसे बतावेगा। अवधिज्ञान तो इस ढंगका काम करता है जिस ढंगसे मतिज्ञान काम करना है। मतिज्ञान निर्विकल्प है। अवधिज्ञान भी निर्विकल्प है। जैसे मतिज्ञानसे जाना, श्रुतज्ञानसे बखाना तो अवधिज्ञानसे जाना और श्रुतज्ञानसे बखाना। पुराणोंमें जहाँ कहीं चर्चा आती है कि अमुक राजा अवधिज्ञानी मुनिके पास पहुँचा, उसने अपना पूर्वभव पूछा तो अवधिज्ञानी मुनि महाराजने उत्तर दिया। इनमेंसे हो क्या गया उनके अदर कि अवधिज्ञानसे तो मतिज्ञानकी तरह ऐसा साफ स्पष्ट जान लिया जैसे कि हम आँखोंसे स्पष्ट जानते हैं उससे भी स्पष्ट। इस प्रकार इन्द्रिय मनकी सहायताके बिना अवधिज्ञानसे यहाँ वहाँके पदार्थ जाने जाते हैं, जाने गए और अब जब उनको बताने लगे तो उस ज्ञानका स्मरण रहा अभी। जो अवधिज्ञानसे जाना उसका उनके बराबर अवधारण है और फिर श्रुतज्ञानके उपयोगसे दूसरेको बताते हैं। जिस समय बता रहे उस समय अवधिज्ञानसे जान नहीं रहे। जिस समय अवधिज्ञानसे जान रहे उस समय बता नहीं रहे, यो अवधिज्ञान भी मतिज्ञानकी तरह निर्विकल्प होता है। तो यह सम्यग्ज्ञान इन चार पर्यायरूप होता है जिसमें मति, श्रुत, अवधिज्ञानका सत्त्वमें स्वरूप कहा, अब आगे कहेंगे।

मन पर्ययज्ञानका निर्देशन—“मतिश्रुतावधिमन पर्ययकेवलानि ज्ञानम्” इस सूत्रके विवरणके प्रसंगमें मनःपर्यय ज्ञानकी बात कह रहे हैं। मन पर्ययमें चार शब्द हैं—मन परि, इण, अञ्। मनः एक उपपद है, परि उपसर्ग है, इण गती धातु है और अञ् इसमें प्रत्यय लगता है। सबका सधि होनेपर मनःपर्यय शब्द बनता है। इस शब्दके अनुसार इसका अर्थ है, मनकी बातको जो चारों ओरसे जाने उसे मन पर्यय कहते हैं। यह निरुक्ति अर्थ हुआ। आगमार्थ क्या है ? मन पर्यय ज्ञानावरणके क्षयोपशमसे परकीय मनोगत अर्थोंको आत्मीय शक्ति से इन्द्रिय और मनकी सहायतासे जाने उसे मनःपर्यय ज्ञान कहते हैं। यहाँ मन एक अवलम्बन मात्र है। कहीं मनके द्वारा मनःपर्ययज्ञान नहीं होता। यह तो आत्मीय शक्तिसे होता है तब ही प्रत्यक्ष ज्ञान कहलाना है। पर जैसे वृद्ध पुरुष चलता तो अपनी शक्तिसे है, मगर लाठी अवलम्बन मात्र है या जैसे दूर रहने वाले चंद्रमाको देखते हैं और उसे किसी बच्चेको दिखाना है तो किसी डंडे या अंगुलीके सहारेसे दिखाते हैं। तो वह अंगुली या डंडा आलम्बन मात्र

है । देखा तो आँखोंसे ही जाता है, ऐसे ही मनःपर्यय ज्ञानमें जाना तो आत्मासे ही जाता है, मगर अवलम्बन है मन । किसका मन ? परकीय मन और स्वकीय मन । इनमें इतना अंतर समझना कि दूसरेके मनके अवलम्बनका अर्थ इतना है कि दूसरेके मनमें आया हुआ विकल्प, पदार्थ विषयभूत होता है । यह परकीय मन तो विषयभूतकी अपेक्षा अवलम्बन है, और स्वकीय मन ईहामतिज्ञान पूर्वक मतिज्ञान होता है । इस रूपसे अवलम्बन मात्र है । जैसे अवधिज्ञान अवधिदर्शनपूर्वक होता है ऐसे ही मनःपर्ययज्ञान किस दर्शनपूर्वक होता है ? कोई दर्शन अलग क्यों नहीं बताया गया ? तो उसका कारण यह है कि मनःपर्ययज्ञान ईहामति पूर्वक होता है तो वह दर्शनपूर्वक नहीं होता । इसका कारण क्या है कि जब पहले कुछ एक मनमें तर्कणा जगती है—जानूँ, इस प्रकारकी आकाक्षा बनती है और स्वकीय मनमें प्रयोग प्रारम्भ होता है तब इसके अधिकारी मुनिके यह विकल्प मिटकर मनःपर्ययज्ञान बनता है और दूसरेके मनके भाव या मनमें जो बात आयी हो वह जान लिया जाता है । तो यो मनःपर्ययज्ञान प्रत्यक्ष ज्ञान है और यह ज्ञान ज्ञानसामान्यका एक परिणामन है ।

केवलज्ञानका निर्देशन—केवलज्ञान—केवलज्ञानका अर्थ क्या है कि केवल याने असहाय, स्वसहायक, मात्र, प्योर, वही वही जो क्षायोपशमिक ज्ञानके सहायसे रहित है, केवल आत्मशक्ति से स्वभावतः जो जानना होता है वह है केवलज्ञान । तो जो असहाय हो उसे केवल बोलते हैं । असहायका अर्थ क्या ? स्वसहाय । कही इस तरह अर्थ न लगाना कि बेचारा असहाय है, इसका कोई मददगार नहीं है । अरे असहाय होना सबसे ऊँचा पद है और असहाय होना, यह तो एक स्वाधीनताकी बात है । तो प्रभुका केवलज्ञान असहाय है । इन्द्रिय मनकी अपेक्षा नहीं रखता कि सामने पदार्थ हो, वर्तमानमें पदार्थ हो आदिक अभिमुखताकी अपेक्षा नहीं रखता, और किसी ज्ञानपूर्वक वह भी सहायकी अपेक्षा नहीं रखता, ऐसा असहाय स्वयं समर्थ ज्ञान केवलज्ञान है । दूसरी प्रकारसे केवलज्ञानका अर्थ समझिये—यह केवल शब्द बना है कि धातुसे “यदर्थं अर्थिनः मार्गं केवते तत् केवलम् ।” जिसके लिए भव्य जीव मार्गकी सेवा करते हैं उसे कहते हैं केवल । किसलिए लोग धर्ममें लग रहे ? एक अपने वास्तविक स्वरूपके लाभ के लिए । जो स्वयं सहज हो सो हो अर्थात् क्या होता वहाँ केवलज्ञान । तो जिसके लिए जिस एक स्वाभाविक ज्ञानके लिए अर्थी जन, भव्य जन मार्गकी सेवा करते हैं उसे कहते हैं केवलज्ञान । देखो केवलज्ञानमें दो शब्द पड़े हैं—के और वल । क सज्ञा है और उसका अर्थ आत्मा होता है । एकाक्षरी कोशमें क के मायने है आत्मा और के है सप्तमी विभक्तिमें । के मायने आत्मामें जो सामर्थ्य है वह सब सामर्थ्य आत्मामें है, प्रकट है । ऐसी जहाँ स्थिति हो उसे कहते हैं केवल । और ऐसी सामर्थ्य वाला जो ज्ञान है उसे कहते हैं केवलज्ञान ।

निमित्त और उपादानकी दृष्टिसे केवलज्ञानके आविर्भावका दिग्दर्शन—केवलज्ञान कैसे

हुआ ? इसके सम्बन्धमें मोक्षशास्त्रमें दशम अध्यायका पहला सूत्र है मोहका क्षय होनेसे और ज्ञानावरण, दर्शनावरण अन्तरायका क्षय होनेसे केवल प्रकट हुआ है । तो कितनी बातें आयी ? मोहका क्षय । सो मोहका क्षय होता है तीन जगहमें और ज्ञानावरण, दर्शनावरण, अन्तरायका क्षय होता है एक जगहमें । ऐसे ४ पद वे कौन हैं ? मोहके क्षयके लिए तीन विभाग बनाओ । एक बार होगा दर्शनमोहका क्षय और उसीके साथ चारित्र्यमोहकी चार प्रकृतियाँ । इन ७ का होता है एक पदमें क्षय । वह क्षय चौथे गुणस्थानसे लेकर ७ वे गुणस्थान तकके बीच कहीं भी हो सकता है । शेष बची जो चारित्र्य मोहकी २१ प्रकृतियाँ हैं उन में से २० का क्षय होता है ६ वें गुणस्थानमें और सज्ज्वलन लोभका क्षय होता है १० वे गुणस्थानमें और ज्ञानावरण, दर्शनावरण, अन्तराय इन तीनका क्षय होता है १२ वें गुणस्थान के अन्तमें । इस प्रकार चारों घातिया कर्मोंका क्षय हो जानेपर केवलज्ञान प्रकट होता है । अच्छा अब जरा उपादानदृष्टिमें देखिये तो बताया गया है कि अनादि अनन्त अहेतुक असाधारण ज्ञानस्वभावका उपादान करके उसके ऊपर प्रवेश करने वाले केवलज्ञानरूप होकर वह आत्मपरिणति है । हुआ क्या ? देखो यह बात भट समझमें आयगी कि छद्मस्थ अवस्थाके बाद केवलज्ञान हुआ इस प्रसंगमें कि अनादि अनन्त अहेतुक ज्ञानस्वभावका आश्रय करके केवलज्ञान हुआ, पर जहाँ केवलज्ञान हो रहा है और प्रतिसमय केवलज्ञान चल रहा है वहाँ केवलज्ञानके विकासकी क्या विधियाँ हैं, याने प्रतिक्रिया केवलज्ञान जो होता चले जा रहा है उसकी क्या विधि है ? उसकी भी यह ही विधि है कि कारणसमयसारको उपादान कर कार्यसमयसार चलता जा रहा है । कारणसमयसार पारिणामिक भाव ध्रुव उपादान, ओघ-शक्ति ये सब शाश्वत अनादि अनन्त हैं । कहीं प्रभु हो जानेपर स्वभाव मिट गया हो सो बात नहीं, उस ही स्वभावका उपादान कर यह शुद्ध पर्याय प्रकट होती जा रही है, ऐसा यह केवलज्ञान जो कि सहज है, पवित्र है, निरपेक्ष है तो इस ज्ञानमें इतनी सामर्थ्य है कि जो भी सत् था, है, होगा, सत् तो सदा रहता है, मगर पर्याय अपेक्षा समझना है कि जो सत् था, है, होगा वह सब एक साथ ऐसे केवलज्ञानमें प्रतिबिम्बित होता है, प्रकट होता है, ज्ञान होता है जैसे कि मानो कोई पूर्वकाल और भविष्यकाल और वर्तमानकालके इतिहासके पुरुषोक्ता चित्र एक पटमें हो और जैसे इस पटके चित्रको हम एक साथ देख लेते हैं, ऐसे ही वहाँ उप-योगमें समस्त त्रिलोक त्रिकालवर्ती पदार्थ स्पष्ट एक साथ प्रतिबिम्बित होते हैं, ऐसा विशुद्ध केवलज्ञान वह भी ज्ञान है । इस तरह ज्ञानकी इन ५ अवस्थाओंका वर्णन इस सूत्रमें किया गया है ।

मति, श्रुत, अवधि, मनःपर्यय व केवलज्ञानके अर्थकी शब्द द्वारा प्रतिपत्ति—इन ५ ज्ञानोंका अलगसे अर्थ करने वाला कोई सूत्र नहीं है । मत रहो । कारण यह है कि शब्द द्वारा

ही इस ज्ञानका स्वरूप जान लिया जाता है । जब शब्दसे जानना न बने तब कोई लक्षणान्तर की सूचना देनी होती है । अब इस सूत्रमें यह देखिये कि इन ५ ज्ञानोंके नाम इस क्रमसे क्यों रखे गए ? और तरह भी रख सकते थे—श्रुत, मति, अवधि, इस ढंगसे भी रख सकते थे । किसी भी प्रकार रख सकते थे । यह ही क्रम क्यों रखा कि पहले मतिज्ञान, फिर श्रुतज्ञान, फिर अवधिज्ञान, फिर मन पर्ययज्ञान, फिर केवलज्ञान । देखिये सूत्र पाठकी बात, जो आप लोग भक्तिसे पूर्वके दिन या भक्तिमें जब पाठ कर लेते हैं तो किसका पाठ करते और उस पाठमें क्या बोला करते, वह ही कुछ बात यहाँ कह रहे हैं । ५ ज्ञान यहाँ बताये गए हैं—जो इन्द्रिय, मनसे एकदेश विशद ज्ञान करे उसका नाम मतिज्ञान और मतिज्ञानसे जानकर उस विषयमें विशेष प्रतिपत्ति पाये उसका नाम श्रुतज्ञान । और इन्द्रिय, मनकी सहायता बिना कुछ भूत भविष्य और दूर क्षेत्रके रूपी पदार्थोंको जाने सो अवधिज्ञान और दूसरेके मनमें रहने वाले विकल्प विचारोंको इन्द्रिय मनकी सहायता बिना आत्मोपशान्तिसे जाने सो मन.पर्ययज्ञान और आत्म-शक्तिसे पूर्ण निरावरण होनेके कारण जो सर्व सत्को एक साथ जाने उसको कहते हैं केवल-ज्ञान । वे ५ ज्ञान क्या हैं यह किसी और की चर्चा नहीं की जा रही है, यह हमारी ही चर्चा है । कुछ ज्ञान अभी ऐसा है, जो नहीं है उसका इस ज्ञानमें पूर्ण सामर्थ्य पडा हुआ है, स्वभाव पडा हुआ है । अब जो विधि है, जो विधान है उस ढंगपूर्वक बने तो उसका विकास होता है ।

सूत्रमें मतिका सर्वप्रथम और इसके बाद श्रुत शब्दका प्रयोग करनेका कारण—इन ५ ज्ञानोंको इस सूत्रमें कैसा क्रमसे रखा गया ? इसका कारण मुनो । सबसे पहले क्या रखा ? मति । सबसे पहले मति रखनेके तीन कारण हैं । पहली बात तो यह है कि यह शब्द स्वन्त है अर्थात् सु संज्ञा वाला है । जिस शब्दके अन्तमें “इ” और “उ” लगा हो उसको मु संज्ञा वाले बोलते हैं और सु संज्ञा वाले शब्दोंका प्रकृत्या पहले ही बोलना बनता है । देखो रिवाज भी ऐसा होता है । अब कुछ और सुनिये, बात यह है कि इकारान्त शब्द है, मु संज्ञा वाला है, इतने मात्रसे पहले कहनेका अधिकार नहीं, एक कारण यह भी है । दूसरा कारण यह है कि इसमें अल्प अक्षर है । इन ५ में सबसे थोड़े अक्षर इसीमें है, कैसे जाना ? देख लो व्यञ्जन दो हैं और स्वर भी दो हैं । अब सबमें लगा लो । श्रुतमें तीन व्यञ्जन है, दो स्वर हैं, अवधि में तो २ व्यञ्जन हैं व ३ स्वर हैं, मन.पर्ययमें भी ज्यादा, केवलमें भी ज्यादा, तो थोड़े अक्षर हैं इसलिए मतिका पूर्व निपात है । जब कभी आपको दो चार लड़कोंका नाम लेना होता है बुलानेके लिए तो प्रकृत्या जिसके थोड़े अक्षर हो नामके वह नाम पहले लेनेमें आता है कुछ ऐसी आदत भी है लोगोंकी । तो इन दो कारणोंसे मतिका प्रयोग पहिले किया है । और तीसरा कारण यह है कि इसका विषय अल्प है । मतिज्ञानका विषय तो सबसे छोटा है ना वरतार भी नहीं है । प्रारम्भिक ज्ञान है यह हम आप जीवोंका । इन तीन कारणोंसे मति

शब्दको इस सूत्रमे पहले लिखा गया है। मतिके बाद श्रुत शब्द ब्यो दिया कि श्रुतका सम्बन्ध मतिसे अधिक है। श्रुतज्ञान मतिज्ञानपूर्वक होता है और श्रुतज्ञान मतिको लेकर होता है। इस कारण श्रुतज्ञानको मतिज्ञानके बाद कहा। यो परोक्षज्ञानसे पहले निपटा दिया, क्योंकि हम आपके ये सब ज्ञान चलते हैं। तो जो हम आपमे बात प्रसिद्ध होती है और यह सबमे होती ही रहती है अनादिसे। तो जो चल रहा है उसकी बात पहले करनी होती है। इस तरह इस सूत्रमे मति और श्रुत शब्दका पहले निपात किया।

प्रत्यक्षज्ञानोमे प्रथम अवधि, पश्चात् मनःपर्ययके प्रयोगका कारण—अब इसके बाद प्रत्यक्षज्ञानका क्रम देखिये। इसमे क्रम दिया है—अवधि, मन पर्यय और केवल, इन तीनमे अवधिज्ञानको पहले ब्यो रखा है? इसका कारण यह है कि इन तीन ज्ञानोमे सबसे कम विशुद्धि अवधिज्ञानमे है। देखो तभी तो अवधिज्ञानके ससारमे स्वामी भी अधिक सख्यामे हैं। नारकी सभी अवधिज्ञानी हैं। अब उसमे सम्यग्ज्ञान मिथ्याज्ञानका भेद करके छाँटे भेद यह एक अलग बात है, फिर भी चारो गतियोमे अवधिज्ञानी सम्यग्ज्ञानी हो सकते हैं। और यो अवधिज्ञानी मनःपर्ययज्ञानीसे बहुत अधिक सख्यामे पाये जाते हैं। अवधिज्ञानकी विशुद्धि अल्प है मनःपर्ययज्ञानसे। दूसरा कारण यह है कि अवधि शब्दमे मात्रायें थोड़ी हैं। अवधि की कितनी मात्रायें हैं? तीन। मात्रायें मायने जहाँ ह्रस्व दीर्घ स्वरोंके अनुसार प्रयोगकाल का माप हो जाये। ह्रस्व स्वरमे एक मात्रा है, दीर्घमे दो और सयुक्त व्यञ्जन आया, उससे पहले चाहे ह्रस्व स्वर भी हो, उसकी दो मात्रायें—विसर्ग और अनुसार हो तो दो दो मात्रायें हैं। यहाँ अ, व उतरवर्ती अ व ध उत्तरवर्ती इ—ये तीन मात्रामे स्वर हैं, इससे तो मन पर्ययमे बहुत मात्रा हैं, अक्षर भी है। केवलमे भी ४ मात्रा है—के मे दो हैं, व की एक, ल की एक, इस तरह वहाँ चार मात्रायें हैं। तो अवधिमे मात्राओके अल्प होनेसे भी अवधिज्ञान का पहले निपात किया। दूसरी बात यह है कि अवधि शब्द भी सुसंज्ञा वाला है, इकारान्त शब्द है तो इन तीन कारणोंसे अवधि शब्दका पहले प्रयोग किया। देखो पढ़ते हैं ना ५ ज्ञान, मति श्रुतऽअवधि मन पर्यय केवल—उनमे यह बतला रहे हैं कि इस क्रमसे लोग बोलते ब्यो हैं और ढगसे ब्यो नहीं बोल उठते? उसका कारण बतलाया जा रहा है कि इन कारणोंसे इसका यह क्रम रखा है। अब इसके बाद रखा मन पर्ययको। इसका कारण यह है कि अवधिज्ञानसे मनःपर्ययज्ञानमे विशुद्धि अधिक है। मनःपर्यय विशिष्ट ऋद्धिधारी मुनियोंके ही होता है। उनमे से सभी मुनियोंके नहीं, किन्तु जो विशेष सयत है और मन पर्यय ऋद्धि प्राप्त हो गई है उनके ही मनःपर्ययज्ञान प्रकट होता है। तो अत्यन्त विशेष विशुद्धि होनेके कारण याने सर्वाधिक ज्ञानसे भी अधिक विशुद्धि ऋजुगति मन पर्ययज्ञानमे है। उससे अधिक विशुद्धि विपुलमति मनःपर्ययज्ञानमे है। तो अवधिज्ञानसे विशेष विशुद्धि होनेके कारण अवधिज्ञानके

बाद मनःपर्ययज्ञानको रखा गया है और फिर मनःपर्ययज्ञानमे विपुलमतिके तो नियम है कि यह नियमसे केवलज्ञान पायगा, संसारसे पार होगा। इतनी विशेष विशुद्धि होनेके कारण मनःपर्ययज्ञानको अवधिज्ञानके बाद रखा।

अन्तमे केवलज्ञानका सूत्रमें प्रयोग करनेका कारण—अन्तमे केवलज्ञान रखा। इसका कारण यह है कि ज्ञानके प्रकर्षका पूर्ण अतिशय यहा ही है, इससे पहले सब छोटे ज्ञान कहलाते हैं, तब ही मनःपर्ययज्ञान हो जानेपर भी औदयिक भावकी अपेक्षा मनःपर्ययज्ञानके मालिकके अज्ञानभाव बताया गया है जहाँ तक केवलज्ञानावरणका उदय है वहाँ तक औदयिक अज्ञानभाव बताया गया है। तो केवल ज्ञान तो है एक ज्ञानका अत्यन्त प्रकर्ष और अतिशय का पद है और साथ ही मुक्त अवस्था हो जाने पर भी केवलज्ञान बना रहता है, अरहत अवस्थामे भी केवलज्ञान है और उसके बाद सिद्ध हो गए तो वहा भी केवलज्ञान रहता है। इस अतिशयके कारण केवलज्ञानको अन्तमे कहा। और यही केवलज्ञान मुक्तिका कारण है। यद्यपि जीवन्मुक्त अरहत अवस्थामें है, मगर सर्वथा मुक्त याने द्रव्यकर्म, भावकर्म, नोक्म इन सबसे छूटनेकी बात इस केवलज्ञानसे ही तो हुई है, सिद्ध हुए है।

पांच ज्ञानोके समूहको ज्ञान कहे जाने वाले अनिष्ट अर्थकी निवृत्ति—अब देखो एक बड़े कामका दार्शनिक विषयका जिक्र आयगा, कुछ कठिन जरूर पड जायगा, मगर थोडा साहस बनायें, मुनें तो कुछ कुछ तो आयगा ही समझमे और भी आये तो भी धैर्य रखे कि हम जैनशासनकी ऐसी मर्मकी बात सुन रहे है कि जो इतनी कठिन हो रही है। इतनी कठिनता तो अन्य किसी दर्शनमे न मिलेगी। कथा है, कहानी है, चरित्र है, स्वरूप है, इसने किया, उन्होने किया। देखो इस सूत्रमे दो पद है—मतिश्रुतावधिमनःपर्ययकेवलानि और दूसरा पद है ज्ञान। इसका क्या यह अर्थ है कि मतिज्ञान, श्रुतज्ञान, अवधिज्ञान, मनःपर्ययज्ञान, केवलज्ञान—इन पांच ज्ञानोका जो समूह है उसे कहते हैं ज्ञान। क्या यह अर्थ आपको जंच रहा है या यह अर्थ जंच रहा है कि मतिज्ञान ज्ञान है, श्रुतज्ञान ज्ञान है, अवधिज्ञान ज्ञान है, मनःपर्ययज्ञान ज्ञान है, केवलज्ञान ज्ञान है, ये दो बातें सामने रख रहे हैं। आपको क्या जंच रहा ? देखो यदि समूह अर्थ लिया जाय कि इन ५ का जो समूह है वह ज्ञान है, इसमे कितनी आपत्तिया आती है ? ५ ज्ञानोका समूह क्या किसीमे मिलेगा ? और जब न मिलेगा तो इसके मायने है कि जीव ज्ञान वाला नहीं है। केवलज्ञान तो ऐसा है कि जहाँ चार ज्ञान होते ही नहीं हैं, केवल एक ही रहता है—केवलज्ञान। तो केवलज्ञान फिर ज्ञान न ठहरेगा, क्योंकि जब यह अर्थ लगावेंगे कि ५ का जो समूह है सो ज्ञान है तो ठीक बैठा तो नहीं।

एक आत्मामें संभावित चार ज्ञान होनेपर भी उपयोगकी अपेक्षा एक समयमे एक ही ज्ञान हो सकनेसे ज्ञानसमूहको ज्ञान कहे जाने वाले अनिष्ट अर्थकी निवृत्ति—प्रथम चार

ज्ञानोमे अगर कहा जाय मात, श्रुत, अवधि, मनःपर्यय, इनका जो समूह है सो ज्ञान है । तो यहाँ भी ठीक नहीं बैठता । सभी जीव चार ज्ञानके धारी नहीं होते । कोई तीन ज्ञानके धारी होते, कोई दो के भी, एक बात । दूसरी बात यह है कि जिसके दो ज्ञान भी हैं, तीन है या चार हैं, उनके भी उपयोगमें केवल एक ही ज्ञान होता है । लब्धिकी अपेक्षा चार ज्ञान तक रह सकेंगे, मगर उपयोगकी अपेक्षा तो एक ही ज्ञान रहता है । जब कोई अवधिज्ञान का उपयोग कर रहा है तो अवधिज्ञान ही है, तीन ज्ञान नहीं है उपयोगमें । जब मतिज्ञानका उपयोग किया जा रहा है तो मतिज्ञान ही है, शेष ज्ञान नहीं । लब्धि अपेक्षा तो शेष ज्ञान है, मगर उपयोगकी अपेक्षा प्रतिममय किसी भी जीवको एक जीवको एक ही ज्ञान होता है, और इतना ही नहीं एक ज्ञानमें भी जो विषय नाना है उनके भेदसे जिस विषयको लेकर ज्ञान हो रहा है उस विषयका ही ज्ञान है । शेष ज्ञान लब्धिमें पड़े हुए हैं । जैसे एक मतिज्ञान है, वह ५ इन्द्रिय और मनके द्वारा जानता है । उसकी ६ विधियाँ हैं, पर जिस समय यह चक्षुरिन्द्रिय द्वारा जान रहा है उस समय उसका उपयोग उस ही ज्ञानमें है । आपको ऐसा लग रहा होगा कि इस समय तो हम सुन भी रहे हैं, देख भी रहे हैं और कुछ छू भी रहे हैं, बहुतसे ज्ञान कर रहे हैं, कैसे कहा जा रहा है कि इस इन्द्रियजज्ञानमें भी जिस इन्द्रियसे ज्ञान हो रहा उस समय वही उपयोग है, दूसरा उपयोग नहीं । तो आपकी तो यह शका हुई और हम आपको यह बात रखें कि यह तो बतलावो कि आप जो सोच रहे हैं कि एक ही बारमें, एक ही समयमें हमने ये अनेक ज्ञान कर लिये, तो आप इस समय जानते हैं क्या कि एक समय कितना कहलाता है ? एक चुटकी बजायी तो उसमें अनगिनते समय होते हैं । उनमेंसे क्या आप एक समयमें सब कर रहे हैं ? अरे वे बहुत समय हो जाते हैं । तो ऐसा ही लगता है कि हम एक साथ सब कर रहे हैं । देखो कभी आप लोग तेलमें बेसनकी पपड़ियाँ बनाते हैं कड़ी-कड़ी और पूरी साबुत एक पपड़ी लेकर खाने बैठते, टुकड़े करके नहीं, करते ही हैं बच्चे लोग ऐसा । कड़ी-कड़ी पपड़ियाँ उठाकर खाने लगे, तो देखो उस समय चरचर हो रहा तो कठोर स्पर्शका ज्ञान भी हो रहा, हाथमें ले रहे कि यह जान रहे कड़ी कड़ी है । स्पर्शका भी ज्ञान कर रहे, और घी का बास तो तनिक देरमें जाना जाता, मगर तेलकी बास तो तुरन्त खूब जान जाते । तो देखो गंधका भी ज्ञान कर रहे, रसका भी ज्ञान हो रहा है, और आँखोंसे भी देख रहे तब ही तो हमने खस्ता पपड़ियोंकी बात कही, और कड़ककी कड़क आवाजके शब्द भी सुनाई दे रहे हैं । तो यहाँ मोटे रूपसे ऐसा लगता कि ये पाँचो ज्ञान एक साथ एक समयमें हो रहे हैं, पर एक समयमें नहीं होते । वह समय बहुत सूक्ष्म चीज है । अनगिनते समयोंमें वह सब होता रहता है, मगर वह सब चल रहा है उपयोग भ्रम वाला । जानते हैं वहाँ भी क्रमसे, कभी इसे, कभी उसे । तो ऐसे ही एक विज्ञानमें भी जब आपका स्पर्शनइन्द्रियका उपयोग चल रहा है, स्पर्शका ही उपयोग है, अन्यका सब लब्धिरूप

है, तो यह बात नहीं कह सकते कि इन ५ ज्ञानोंके समूहको ज्ञान कहते हैं। इसमें तो बाधा है। तब यह कहना चाहिए कि मतिज्ञान ज्ञान है, श्रुतज्ञान ज्ञान है, अवधिज्ञान ज्ञान है, मनः-पर्ययज्ञान ज्ञान है और केवलज्ञान ज्ञान है। इसको यो समझिये कि जो यहाँ ज्ञानशब्द लगाया है तो यह समूह अर्थमें नहीं लगा, किन्तु प्रत्येकमें लगा। कई बातें ऐसी होती हैं कि समूहपर लागू होती हैं, कई ऐसे वाक्य होते कि जो प्रत्येकपर लागू होते। जैसे मानो किसी मौहल्लेके लोगोंने अपनी गली बहुत गन्दी कर रखी तो वहाँ यह आदेश होता है कि इस मौहल्ले वालों पर १००) रु० जुर्माना। तो उसका क्या अर्थ है कि सभी लोग १००-१०० रुपये दें? वह एक सामूहिक बात है। अगर कोई कहे कि इस मौहल्ले वालोंकी पगल करो तो क्या वह खाना सामूहिक होगा? वह तो प्रत्येक व्यक्तिका अलग-अलगमें होगा। कहा दो व्यक्तियोंका नाम लेकर कि फलाने चंदको, फलाने लालको, अमुक प्रसादको भोजन कराओ तो प्रत्येकके साथ भोजनक्रिया लगेगी। तो जैसे इस भुजि क्रियाका सम्बन्ध प्रत्येकके साथ लगा उसी प्रकार यहाँ मति, श्रुत, अवधि, मनःपर्यय व केवल प्रत्येकके साथ ज्ञान शब्द लगेगा। इतना निर्णय हो गया। अब यहाँ एक बहुत बिकट समस्या आती है, एक दार्शनिक समस्या कि भाई ज्ञान शब्द तो सामान्य है और ये ५ हैं विशेष। क्या एक सामान्य इन ५ में एक साथ प्रवेश कर जायगा? इस सम्बन्धमें एक बहुत विस्तृत शका समाधान होगा, जो एक दार्शनिक विषय है, और इसमें आपको कई उपयोगी बातें भी मिलेंगी, जिसका वर्णन अब आगे करेंगे।

सामान्यकी अनेकव्यक्तिव्यापिता—“मतिश्रुतावधिमनःपर्ययकेवलानि ज्ञानम्” इस सूत्रमें जो दो पद दिए हैं उनसे क्या जाहिर होता है, इस समस्यापर विचार चल रहा है। एक अर्थ तो यो हो सकता है कि मति, श्रुत, अवधि, मनःपर्यय, केवल इन ५ ज्ञानोंको समूह ज्ञान कहा जाता है, और एक अर्थ यह हो सकता है कि मतिज्ञान ज्ञान है, श्रुतज्ञान ज्ञान है, अवधिज्ञान ज्ञान है, मनःपर्ययज्ञान ज्ञान है और केवलज्ञान भी ज्ञान है। इन दो में से यह तो अनिष्ट अर्थ है कि इन ५ का समूह ज्ञान है और इष्ट यह है कि यह भी ज्ञान, यह भी ज्ञान, ये ५ प्रत्येक ज्ञान है। ज्ञान शब्द इन ५ में प्रयुक्त होगा। यहाँ ज्ञान तो सामान्य है और ये ५ विशेष हैं। सामान्य अपने अनेक विशेषोंमें रहा करता है। तो प्रत्येक विशेषमें सामान्यकी बात बतायी जायगी। जैसे मनुष्यसामान्य और ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य, शूद्र या जो-जो भी और बातें बतायी जायें—मद्रासी, हिन्दुस्तानी, अमेरिकन, रसियन आदिक, तो रसियन भी मनुष्य, अमेरिकन भी मनुष्य और हिन्दुस्तानी भी मनुष्य। और मनुष्य है एक सामान्य शब्द। तो देखो मनुष्य-सामान्य अपने विशेषोंमें रहा अथवा जैसे स्वर्णके कई आभूषण हैं—कड़ा, कुण्डल आदिक। तो कड़ा भी स्वर्ण है, कुण्डल भी स्वर्ण है। तो स्वर्णसामान्य अपने विशेषोंमें रहता है, इसी तरह ज्ञानसामान्य अपने विशेषोंमें याने मति, श्रुत आदिक ५ भेदोंमें मिलते हैं।

सामान्यकी कथञ्चित् एकरूपता व कथञ्चित् अनेकरूपता होनेसे अनेकस्वाश्रयताकी सिद्धि—ज्ञानसामान्यकी अनेकज्ञानव्यापकताकी बात मुनकर एक शका आ सकती है कि इस तरह तो सामान्य अनेक हो जायेंगे । मतिज्ञानमें भी ज्ञानसामान्य है, श्रुतज्ञानमें भी ज्ञानसामान्य है सभी प्रत्येकमें ज्ञानसामान्य है । तो यो सामान्य अनेक हो जायेंगे । तो उत्तर यह है कि हो जाने दो, कथञ्चित् सामान्य अनेक है, कथञ्चित् एक है । इनमें से एक किसी पक्षका हठ किया जायगा तो उससे वस्तुकी सिद्धि नहीं होती । जैसे अगर वैशेषिकोंकी तरह यह एकान्त कर लिया जाय कि सामान्य एक ही होता है और अनेक अपने विशेषोंमें रहते हैं तो पहली बात तो यह है कि जो सर्वथा एक है वह अनेकमें एक साथ कैसे रह सकता है ? जैसे एक परमाणु अनेक स्कन्धोंमें एक साथ कैसे रह सकता है ? इसी तरह सर्वथा एक सामान्य अनेक विशेषोंमें कैसे रह सकता है ? दूसरी बात यह जाने कि यदि सामान्य सर्वथा एक ही कहा जाय तो जैसे मनुष्य सामान्य है, अगर उसको एक ही कहा जाय सर्वथा तो जैसे मनुष्य बिखरे बैठे हैं दो-दो हाथके अन्तरसे तो मनुष्यसामान्य तो एक है, अब इस व्यक्तिमें मनुष्यसामान्य है और जो बीचमें अन्तराल पड़ गया वहाँ मनुष्यसामान्य है कि नहीं, यह बताओ ? अगर कहो कि उस अन्तरालमें मनुष्यसामान्य नहीं, उसे छोड़कर जो आगे बैठा है उसमें है मनुष्यसामान्य है तो सर्वथा एक मनुष्यसामान्य तो न रहा । अच्छा कोई यदि इस बातपर हठ करे कि सामान्य तो सर्वथा अनेक ही आन लें, जितने आदमी हैं उतने ही सामान्य हैं, तो ऐसा अगर अनेकपनेकी बात मानेंगे तो समानता फिर न रहेगी । तो समानता क्या, सामान्य क्या ? तो सामान्य स्वरूपत एक है और व्यक्तियोंमें रहनेकी अपेक्षा अनेक है ।

ज्ञानसामान्यकी स्वरूपतः एकता व अनेकस्वाश्रयकी अपेक्षा अनेकता—अब कुछ थोड़ी गहरी चर्चा आयगी, मगर ऐसा समझो कि गहरी चर्चा भी सुनें, सरल भी सुनें तो उससे एक लाभ होगा कि गहरी चर्चा सुनने पर थोड़ा तो कुछ बोध होगा, कुछ न होगा तो यह तो ध्यानमें आयगा कि जैनशासनमें कितने गहन तत्त्वोंका स्पष्टीकरण है ? दूसरी बात—गहन विषय रोज-रोज सुननेपर सरल भी हो सकता है । तीसरी बात—अतीव सरल सरल सुन करके लाभ क्या पावोगे ? बान तो तत्त्वकी, मूलकी समझनी होगी । तो सब तरहकी बात समझनेका चित्तमें साहस रखें । सामान्य ज्ञानसामान्य है और ये ५ हैं ज्ञानविशेष । ज्ञानसामान्य इन ५ ज्ञानोंमें रहता है अर्थात् यह भी ज्ञान है, यह भी ज्ञान है, ऐसी जो प्रतीति रहती सबको वह सिद्ध करती है कि सामान्य कथञ्चित् अनेक है, कथञ्चित् एक है । सर्वथा एक माननेपर जो सामान्यके अनेक आश्रय है, जिन विशेषोंमें व्यक्तियोंमें वह रहता है उनमें एक साथ रह सकनेकी बात कैसे बनेगी ? और अगर कहो कि हम तो सामान्यको सर्वथा एक ही मानेंगे और वह क्रम-क्रमसे रहेगा सबमें तो जिस वक्त मनुष्यपणा रसियनमें रहा तो

उस समय बाकी लोगोमे मनुष्यत्व बन ही न पायगा और फिर सामान्यका यह स्वरूप ही नहीं है। सामान्यका अभाव हो जायगा। सामान्य उसे कहते है जो एक होकर भी अनेकमे एक साथ रहे। सो भैया! सामान्य एक तो है स्वरूपकी अपेक्षा और अनेक है आधारकी अपेक्षा। चूँकि उनका आधार, उनका आश्रय वे नाना है, इसलिए सामान्य कथञ्चित् बहुत है और चूँकि स्वरूप सबका एक है, तो स्वरूपदृष्टिसे सामान्य एक है। यहाँ यह शका न रखना कि एक होकर बहुत कैसे हो जायेंगे? जो एक है तो एक है, जो अनेक है सो अनेक है। एक होकर भी अनेक बने, इसका क्या मतलब? इसका अर्थ यह है कि जैसे मनुष्यपना तो एक है ना, मनुष्यके स्वरूपमे तो अन्तर नहीं है ना, इस अपेक्षासे तो एक है और वह बहुत व्यक्तियोमे रहता है तो इस व्यक्तिमे भी मनुष्यपना है, इस व्यक्तिमे भी मनुष्यपना है और क्यों जी, बीचमे जो समुद्र पडे हैं वहाँ एक भी मानो मनुष्य नहीं पाया जाता है तो क्या वह एक टूट गया क्या? जो एक होता है वह तो अखण्ड होता है। एकका स्वरूप क्या है? जो अखण्ड हो उसे एक कहते है। जैसे टेबिल रखी है, बतलावो यह एक द्रव्य है कि अनेक? मोटेरूपमे कहेगे कि एक चौकी है। अरे वस्तुतः देखो तो अनेक परमाणुओका यह पिण्ड है, और तभी तो इसके टुकडे हो जाते है। एक तखत चोर दिया तो दो हो गए, फिर चार हो गए, फिर अनेक हो गए, फिर उनके भी अनेक हिस्से करते जाइये। एकका कभी टुकडा नहीं होता। जो वास्तवमे एक है उसका कभी दूसरा हिस्सा नहीं हो सकता। १०० पैसेका रुपया है तो रुपया अनेक वस्तु है, उसमे १०० पैसे है, और मानो व्यवहारमे अगर उस पैसेके खण्ड भी होते तो जैसे पहले छदाम दमडी होती थी, छोटेसे भी छोटा नाप हो, उसका खण्ड नहीं होता। उसे एक यूनिट मान लेते है, एकके खण्ड नहीं होते। सामान्य यदि एक ही है तो उसके टुकडे न होना चाहिए। इसलिए सामान्य प्रदेशत एक नहीं है, किन्तु स्वरूपतः एक है और वह एक बहुत व्यक्तियोमे तादात्म्य रूपसे रहता है, वह बहुत व्यक्तियोमे यो ही नहीं रहता। रसियनका मनुष्यके साथ तादात्म्य है। यह नहीं है कि उसमे मनुष्यपना घुसा है इसलिये रसियन मनुष्य कहलाते है। विशेषमे सामान्यका तादात्म्य है। उन व्यक्तियोमे सामान्यका तादात्म्य है। तो इसी प्रकार जो मतिज्ञान, श्रुतज्ञान, अवधिज्ञान, मनःपर्ययज्ञान, केवलज्ञान, ये ५ ज्ञान है। इन ज्ञानोमे ज्ञानसामान्यका तादात्म्य है। अब इस समय थोडा ५-७ मिनट कुछ समझमे न आये तो भी धैर्य धारण करके सुनना।

सामान्यविशेषात्मक माननेमें तादात्म्य अतादात्म्यका प्रसंग बनाकर उठाई गई शंका और उसका समाधान—इस प्रसंगमे एक गहरी समस्या आती है। शंकाकार यहाँ यह कह सकता है कि देखो जब एक सामान्य अनेकमे रह गया तो जैसे रसियनमे भी मनुष्यका तादात्म्य है, इण्डियनमे भी। तो देखो मनुष्यका तादात्म्य रसियनमे है। जिस स्वरूपसे तादात्म्य

उसमे है उस स्वरूपसे तादात्म्य इडियनमे तो नहीं है । तो जिस स्वरूपको लेकर इस सामान्य का व्यक्तिमे तादात्म्य नहीं है और जिस स्वरूपको लेकर सामान्यका व्यक्तिमे तादात्म्य है—वे दोनो स्वरूप व्यक्तिसे भिन्न है या अभिन्न ? सामान्यसे भिन्न है या अभिन्न या परस्पर वे दोनो भिन्न है या अभिन्न है ? एक शका रख दी । देखो कभी भी किसीका मुख बद करना हो चर्चामे तो उसके सामने एक प्रश्न यह रख दिया करो कि बताओ यह इससे भिन्न है कि अभिन्न ? स्याद्वादी तो उसपर विजय पा जायेंगे, मगर एकान्तवादी तो वहाँ पराजित हो जायेंगे । समाधानमे सोचिये—ऐसी शका करने वाले अभी अनभिज्ञ है । वास्तविकता तो यह है कि जिस स्वरूपको लेकर भेदका व्यवहार किया जा रहा है, भेद कही अन्यत्र नहीं दिखता है, उस स्वरूपका ही नाम भेद है याने भेददृष्टिसे सामान्यकी बात बतायी गई है । यहाँ तादात्म्य है, यहाँ नहीं है, और जिस दृष्टिसे अभेदकी बात कही है वह स्वरूप अभेद है, पर एक बात तो बतायें शकाकार कि शकाकारने भेद और अभेदकी शका उठा कैसे दी ? मालूम होता है कि शकाकार भेद और अभेदको स्वीकार तो कर रहा है तब ही तो उम आधारपर शका की । तो यह बात सुनकर शकाकारका दिल दहल गया । हमपर विपत्ति डाल दी । तो उसने कहा कि हम भेद अभेद—इन दो बातोंको नहीं मानते, किन्तु दूसरे लोग मानते हैं, उनके माननेके आधारपर हम शका कर रहे, तो कहा बाह, दूसरेके माननेके आधारपर बात कर रहे हो तो दूसरेका मानना स्वीकार है कि नहीं ? अगर स्वीकार है तो झगडा मिटा, और अगर नहीं स्वीकार है तो फिर झगडा नहीं कर सकते । बात यह है कि एक ही जगह सामान्य और विशेष दोनो ठहर रहे हैं । एक ही आदमीमे मनुष्यसामान्य और व्यक्तिविशेष—ये दोनो बराबर है, उनमे कोई दोष नहीं आता । कोई कहे कि सामान्य और विशेष, जिनका स्वरूप जुदा-जुदा है तो ये एक साथ ठहर कैसे जायेंगे ? अरे उनमे विरोध ही नहीं है । वस्तु एक है, जीव एक है, मगर उसमे नित्यपना भी है, अनित्यपना भी है—ये दोनो एक साथ कैसे ठहर गए ? ठहर गए, कोई विरोध नहीं । नित्य अनित्य विरोधी हैं या अविरोधी ? कथञ्चित् विरोधी है, कथञ्चित् अविरोधी । एक वस्तुमे मिल गए इसलिए अविरोधी और स्वरूप उनका भिन्न-भिन्न इसलिए विरोधी । तो कहते है कि विरुद्ध धर्मका एक वस्तुमे अवस्थान होनेको अनेकात कहते हैं । यहाँ न अनवस्था दोष है, न विरोध आता है, न भिन्न-भिन्न आधार मानने का प्रसंग आता है । ठीक सीधे प्रतीति हो रही है कि वस्तु सामान्यविशेषात्मक है । यह भी एक विशेष है अन्यथा वस्तु तो अवक्तव्य है, जो है सो है, पर ऐसा कहनेसे गुजारा तो नहीं चलना है ।

व्यवहारके बिना प्रतिपादन न हो सकनेसे तीर्थविच्छेदकी आपत्ति—व्यवहारके बिना कुछ भी गुजारा नहीं चल सकता । बस एक वस्तुको मानते जावो अवक्तव्य अवक्तव्य, तो

क्या समझोगे ? क्या समझावोगे ? वहाँ चलोगे ? व्यवहारका आश्रय लेना ही होगा । वस्तु सामान्यविशेषात्मक है । जितना प्रतिपादन होता है वह व्यवहारसे ही होता है । परमार्थ गूगा है । वह प्रतिपादन नहीं कर सकता । वह तो एक लक्ष्यमें आनेका तत्त्व है । जितनी प्रवृत्ति है तोयप्रवृत्ति, जितना धर्मका प्रवाह है, जितनी परम्परा है वह व्यवहार द्वारा चलती है । परमार्थका प्रतिपादक होता है व्यवहार । परमार्थ स्वयं अपना प्रतिपादक नहीं हो सकता । वह तो शुद्ध नयका विषय है, अखण्ड है, अवक्तव्य है । तो यह भी व्यवहार है कि वस्तु सामान्यविशेषात्मक है । मगर यह बतलाओ कि क्या यह बात असत्य है ? है नहीं क्या सामान्यरूप आत्मा ? है नहीं क्या विशेषरूप आत्मा ? नहीं है, ऐसा निषेध करके उस सामान्यविशेषात्मक विकल्पसे अतिक्रान्त होकर अवक्तव्य तत्त्वमें आनेका पात्र न होगा । जो समझा वस्तु सामान्यविशेषात्मक है, अब उसमें विशेषको गौण कर सामान्यको मुख्य कर और आगे बढ़ते हैं तो सामान्य जब विकल्पसे छूटता है तो दोनोंसे अतिक्रान्त होकर केवल एक शुद्ध ज्ञानमात्र स्थितिका अनुभव करता है । तो वस्तु सामान्यविशेषात्मक है । हर जगह घटाते जावो । इसमें किसी प्रकारकी बाधा नहीं आती ।

अभेद और भेदके आधारपर द्रव्याधिक नय व पर्यायाधिक नयका समर्थन—देखो मूल में नय दो होते हैं—(१) द्रव्याधिक नय और (२) पर्यायाधिक नय । इनका लक्षण यह बताया गया है कि जिसका प्रयोजन द्रव्य हो सो द्रव्याधिक नय, जिसका प्रयोजन पर्याय हो सो पर्यायाधिक नय । ऐसा लक्षण क्यों कहा ? तो इन नयोंके द्वारा जो कुछ है भी खोज करनेकी प्रचुरता है वह इसी विधिसे है कि द्रव्यको देखो, पर्यायको देखो, पर इन नयोंकी मूल मणा क्या है ? इनकी मूल मणा है अभेद और भेद । द्रव्याधिक नयका विषय है अभेद और पर्यायाधिक नयका विषय है भेद । और देखो यह नयचक्र बड़ा गहन है, इसका पार होना कोई एक सामान्य गप्पोमें नहीं बनता । कभी पर्याय भी द्रव्याधिक नयका विषय हो जाता है, कभी द्रव्य भी पर्यायाधिक नयका विषय हो जाता है । कैसे ? देखो जो कथन आये जो प्रसंग हो, वह प्रकरण, वह मूड इन नयोंकी जान बनाता है । ये नय खुद अपनी जान लिए हुए नहीं हैं । आशय ही नयोंके प्राण बनाना है । जिस समय हम वस्तुमें एक समयकी पर्याय निरख रहे हैं तो वह पर्याय बतलाओ अखण्ड है कि नहीं ? उन समयमें और उसी अखण्ड पर्यायको जब हम भेद करके यह निरखेंगे कि यह ज्ञानगुण, दर्शनगुण व ज्ञानन्दगुणकी पर्याय । जैसे स्वभाव में भेद करके गुण निरखे गए थे ऐसे ही एक समयकी अखण्ड पर्यायके भेद करके यह अमृत गुणकी पर्याय, यह अमृत गुणकी पर्याय, ऐसा भेद देखेंगे तो सामने दो बातें आयेंगी—अखण्ड पर्याय और नाना पर्याय । तो अखण्ड पर्याय तो है द्रव्याधिक नयका विषय और नाना पर्याय है पर्यायाधिक नयका विषय । उन नयोंका मूल आशय समझना चाहिए । इन नयोंका आशय

है अभेदनय और भेदनय । पङ्खंडागममे सामान्य विवरणको द्रव्यार्थिक नय कह दिया और विशेष कथनको पर्यायार्थिक नय कह दिया, जहाँ सामान्य विवरणके बाद विशेष विवरण दिया । जैसे पहिले यह कह दिया जाय कि “ज्ञान पाँच प्रकारके है” और फिर कहा जाय “मतिज्ञान, श्रुतज्ञान, अवधिज्ञान, मन.पर्ययज्ञान व केवलज्ञान” और वहाँ कोई शका करे कि “ज्ञान पञ्चविधम्” इससे ही सब जान लिया, फिर नामप्ररूपक सूत्र बोलनेकी क्या जरूरत, तो समाधान होगा कि द्रव्यार्थिकनयकी रुचि वाले शिष्योंको पहिला कथन दिया है, अब पर्यायार्थिक नयकी रुचि वालोको अगला कथन करते है । अच्छा, मानो कि सत्, सत्मे देखिये — सर्व पदार्थोका सग्रह आ गया । जीव, पुद्गल, धर्म, अधर्म, आकाश, काल और ये समस्त अनन्त पदार्थोका समुदाय एक सत्मे आ गया । सत् कहा और अब हम करते है उसका भेद । जीव पुद्गल अणु, धर्मद्रव्य, अधर्मद्रव्य, आकाशद्रव्य, कालद्रव्य करें, भेद एक सामान्य-सामान्य रूपसे ही, पर्यायको लेकर न करे, द्रव्यको लेकर कर लिया जाय तो अब यहाँ दो बातें सामने आयी—(१) सत् और (२) जीवद्रव्य, पुद्गलद्रव्य, धर्मद्रव्य, अधर्मद्रव्य आदि ऐसी ६ बातें रखें । तो देखो सत्का जानना तो हुआ द्रव्यार्थिक नयसे और उन ६ द्रव्योका जानना हुआ पर्यायार्थिक नयसे । अब बतलावो उन ६ को पर्यायरूपसे हाजिर नहीं कर रहे, हम कर रहे द्रव्यरूपसे हाजिर, लेकिन यह भेद बनता वह अभेद है । जो अभेद है वह द्रव्यार्थिक और जो भेद है वह पर्यायार्थिक ।

अभेदनय और भेदनय इन मूल दो नयोके आधारपर समस्त प्ररूपण—नयोको पहिचाननेकी नीतिका आधार अभेद और भेद है, द्रव्य और पर्याय नहीं । हाँ, द्रव्य और पर्याय जब सामने रखते है तो वहाँ द्रव्य अभेद है, पर्याय भेद है, इसलिए द्रव्यका बताना द्रव्यार्थिक नय है और पर्यायका बताना पर्यायार्थिक नय है । यह नय ऐसा एक समझाने वाला नय है कि जैसे परोपकार करनेकी जिसमे धुन सवार हो, मनुष्यमे नो जैसे वह मनुष्य अपना कुछ न देखकर मुझे यह आपन आ गई कि यहाँ मैं पकड़ा जाऊँगा, मैं बरबाद हो जाऊँगा, मेरा यहाँ विनाश हो जायगा, वह मनुष्य यह कुछ न देखकर अपनी धुनके अनुसार सबके उपकारमे लगे रहता है, ऐसे ही यह नय ऐसा उपकारी है कि यह अपना विनाश भी नहीं देखता और यह भव्य जीवोको समझानेमे इस तरह लगा रहता है । अभी देखो ना, जब बोला कि सत् तो यह है द्रव्यार्थिक नयसे, और ६ द्रव्य है पर्यायार्थिक नयसे । क्या जीव, यह पर्यायार्थिक नय है ? और बोल रहे जीवद्रव्य, मगर जब जीवद्रव्य और जीवके ज्ञानादिक गुण जब ये दो बातें सामने रखेंगे तो पर्यायार्थिक नयने जिस जीवद्रव्यका समर्थन किया था अब यह पर्यायार्थिक नय गुणोका समर्थन करेगा और द्रव्यार्थिक नय [जीवद्रव्यका समर्थन करेगा । तो नयोकी बात किसी एक जगह जो लगावेंगे उसकी अपेक्षा कोई भेद या अभेद दीखा वह नय बदलकर दूसरे

का समर्थन करने लगेगा । किसी एक जगह बोलकर उसीको पकड़कर रहेगा । तो वहाँ विम-
वाद होता है । निर्विवादिता तो ज्ञानकलापर निर्भर है । यह नय तो यो निरन्तर नाच ही
रहा है । जैसी दृष्टि करे वैसा नय खड़ा, जैसा आशय बनाया वैसा नय खड़ा । यह नयचक्र
बड़ा गहन जगल है । यो सामान्यरीतिसे इसका पार न पायेंगे । इसके लिये गहन तत्त्वाभ्यास,
गुरुचरणप्रसाद व निष्पक्ष मनन चाहिये ।

ज्ञानसामान्य बिना ज्ञानविशेषोंका अभाव और ज्ञानविशेष बिना सामान्यज्ञानका
अभाव हो जानेसे ज्ञानके सामान्यविशेषात्मकताकी तरह सर्वत्र सामान्यविशेषात्मकताकी
सिद्धि—यहाँ मूल चर्चा चल रही है ज्ञान और इन ५ विशेषोंकी । याने मतिज्ञान, श्रुतज्ञान,
अवधिज्ञान, मन पर्ययज्ञान और केवलज्ञान । ये ५ विशेष ज्ञानमय हैं, और सभी जगहोंमें, सभी
पदार्थोंमें आप निरखते जावो, सर्वत्र सामान्यविशेषात्मकताका परिचय मिलेगा । केवल सामान्य
ही हो, विशेष भूठ हो, ऐसा सामान्य कुछ नहीं है, केवल विशेष हो, सामान्य कुछ न हो तो
विशेष कुछ नहीं । देखो जिस घरमें जब भगड़ा हो जायगा और जिससे दिल लग गया तो
वह आदमी कहता है कि है तो यह ही और बाकी तो है ही नहीं । बाकी मर गए क्या ?
अरे रह तो रहे घरमें । अब तुम्हारा जिस तरफ दिल लगा तो कहते कि बस सत्ता तो है
इसको, बाकी तो मर गए । तो मर तो नहीं गए । अरे भाई, तुम्हारा दिल इस ओर लगा है
तो लगा लो दिल, मगर मर गएका ख्याल न करो । वे हैं, जिन्दा हैं, पर तुम्हारी दृष्टि इस
ओर है सो प्रधान बन गया, और हमको हित यहाँ मालूम पड़ता है तो प्रधान बन गया ।
तब ही तो आचार्योंकी पद्धति यह रही कल्याणमें बढ़नेकी कि व्यवहारका विरोध न कर,
निश्चयका आलम्बन लेकर मोहको दूर करके, फिर निश्चयसे भी अतिक्रान्त होकर अनुभवमें
पहुँच जाना । तो देखो सामान्यविशेषात्मकताके बिना वस्तुकी सत्ता नहीं होती । वस्तु सामान्य-
विशेषात्मक है, इसमें कोई बाधक नहीं है । यहाँ तक आये ।

सामान्यमात्रपरिच्छेदक या विशेषमात्रपरिच्छेदक ज्ञानकी संभवता न होनेसे वस्तुकी
सामान्यविशेषात्मकताकी सिद्धि—अब कोई शकाकार कहता है कि सुनो—अभी मामला
खत्म न करो । वस्तु सामान्यविशेषात्मक है । इसमें बाधक प्रमाण है केवल सामान्यमात्रका
ज्ञान करने वाला हमारा ज्ञान उसमें बाधक है । ऐसा कोई सामान्यको मानने वाला कह रहा
है तो कह दो कि तुम अपनी मान्यता अपने घरमें रखो, इसे कोई भी समझदार नहीं मान
सकता । केवल सामान्यमात्र कोई वस्तु होती ही नहीं । सामान्यविशेषात्मक वस्तुमें सामान्यको
मुख्य करके जो बोध होता है उसको कहते हैं सामान्यका ज्ञान । सामान्यका ज्ञान करते समय
केवल सामान्यका ज्ञान नहीं हो रहा, सामान्यविशेषात्मक वस्तुका सामान्यकी प्रधानतासे ज्ञान
हो रहा, उसका अर्थ यह है । तो कोई एक वैशेषिक एकान्तवादी दार्शनिक बोलते हैं, ठहरों,
विशेषको जानने वाला जो ज्ञान है वह इस बातका बाधक है कि वस्तु सामान्यविशेषात्मक

है। वस्तु तो केवल विशेष-विशेष मात्र है। तो कहते हैं कि तुम अपनी बात अपने मनमें रखो। कोई भी पदार्थ ऐसा नहीं है जो केवल विशेष विशेषरूप हो और सामान्यरूप न हो। देखो जब कभी किसी वस्तुमें विशेष अणुका बोध हो रहा है तो यह न समझो कि मात्र केवल विशेषका बोध हो रहा, किन्तु सामान्यविशेषात्मक वस्तुका विशेष धर्मकी मुख्यतामें बोध हो रहा। अब देखो यह बात यो कुछ जल्दी समझमें आयगी। इसी मोक्षशास्त्रमें द्वितीय अध्याय में जब कहा है कि मतिज्ञान इन १२ प्रकारका ज्ञान करता है तो वहाँ भट आगे कह दिया अर्थरूप—जो पहले कहा है याने इन बारह प्रकारके पदार्थोंका ज्ञान होता है सो बहु आदि का अलगसे ज्ञान नहीं होता। कोई केवल अलगसे बहु आदिका ज्ञान कर सकता क्या? कोई इन आदिमियोंको तो जाने नहीं और कह दे कि बहुत है। तो कोई पदार्थसे अलग समझ सकता है क्या? एकको या बहुविधको या किसी प्रकारको या मनुष्यसामान्यको? नहीं। सभी ज्ञान पदार्थको ही जानते हैं। जो कोई जानता है वह कोई अलगसे गुणको नहीं जान सकता, न अलगसे पर्याय जान सकता, न कोई अलगसे द्रव्य जान सकता, न अलगसे कोई विशेष जान सकता, किन्तु पदार्थ ही इस-इस रूपमें जाननेमें आ रहा है।

ज्ञानविषयकी सामान्यविशेषात्मकताकी भाँति ज्ञानकी भी सामान्यविशेषात्मकता—
प्रमाणका विषय सामान्यविशेषात्मक वस्तु है। ज्ञानका विषय न सामान्य है, न विशेष है। जाना जा रहा है सामान्यविशेषात्मक पदार्थ और उसको जय इस सामान्यकी प्रधानतासे जानते हैं तो हमारे ज्ञानमें सामान्य आ रहा। उस ही वस्तुको जब हम विशेषकी प्रधानतासे जानते हैं तो हमारे ज्ञानमें वह विशेष आ रहा है। पदार्थ सामान्यविशेषात्मक ही होता है। तो प्रमाणमें क्या बात लेनी है कि ये मति, श्रुत, अवधि आदिक ५ ज्ञान ये वानात्मक है और ज्ञान इन ५ को छोड़कर अलग कहीं रहता नहीं। सामान्य विशेषव्यापी होता है। तो वस्तु सामान्यविशेषात्मक है। यहाँ यह निर्णय रखना चाहिए। देखो आप भी सामान्यविशेषात्मक हैं, हम भी सामान्यविशेषात्मक हैं और सिद्ध भगवान् ये भी सामान्यविशेषात्मक हैं। निगोद जीव, ये भी सामान्यविशेषात्मक हैं। अज्ञानी, ये भी सामान्यविशेषात्मक हैं। ज्ञान, यह भी सामान्यविशेषात्मक है। और सामान्य परखनेकी पद्धति है अभेद तथा विशेष परखनेकी पद्धति है भेद। अब अभेद एक दृष्टिसे जो समझमें आया वह है सामान्य तथा विशेषदृष्टिसे, भेददृष्टिसे जो समझमें आया सो है विशेष। पदार्थ तो जो है सो है, अवक्तव्य है, हर प्रकारसे परिचय करनेके बाद वस्तु जब समझमें आती है तब विकल्प न करके केवल उस वस्तुको ज्ञान में ले वहाँ उसकी अखण्डताकी सही प्रतीति होती है अन्यथा अखण्ड वस्तुको भी हम वचनोंसे बोलते जायें तो वह खण्ड ही हो रहा। वचनोंसे अखण्डका ज्ञान नहीं, किन्तु उसका परिचय होनेपर सर्वनयवाद प्रमाण सब अतिक्रान्त हो जाय और एक केवल स्व निज लक्ष्य रहे तो

निजकी अखण्डता उसको मालूम पड़ती है । तो यहाँ इस प्रकरणमें ज्ञानसामान्यके ५ विशेष बताये जा रहे हैं ।

प्रकृतसूत्रके दोनों पदोंके साथ एवकारकी संभवता— जिस प्रमाणके द्वारा वस्तुका परिचय होता है उस प्रमाणका विवरण चल रहा है । प्रमाण कहो अथवा ज्ञान कहो, ज्ञान ही प्रमाण है । उसका विवरण इस सूत्रमें किया गया है—मतिश्रुतावधिमनःपर्ययकेवलानि ज्ञानम् । अर्थ तो सामान्यतया यह है कि मतिज्ञान, श्रुतज्ञान, अवधिज्ञान, मनःपर्ययज्ञान, केवलज्ञान यह ज्ञान है । देखो साधारणतया कुछ भी बोलते हैं, पर बोलनेमें एवका अर्थ छिपा हुआ रहता है, याने निश्चयके साथ जो बात बोली जाती है उसमें एव भी न लगाया जाय तो भी वहाँ एव मानने जैसा ही अवधारण बना हुआ है । अवधारण बिना कोई व्यवहार नहीं होता । जहाँ कोई कहे कि बस अब हम मंदिर जाते हैं तो अवधारण तो हो गया, अब हम मंदिर जाते ही हैं, उसके अभिप्रायमें न जाने क्या पड़ा हुआ है कि अब ही हम मंदिर जाते हैं अब । हम ही मंदिर जाते हैं, अब हम मंदिर जाते ही हैं, अब हम मंदिर ही जाते हैं, इतने शब्द बोले कि उन शब्दोंके साथ ही लगानेसे जुड़े जुड़े भाव हो जाते हैं । अब यहाँ पर केवल ही की ही एक जिज्ञासा हो रही है । हम अवधारण कहाँ कर रहे ? इसका अर्थ क्या यह लगायें कि मति, श्रुत, अवधि, मनःपर्यय, केवल ही सामान्य ज्ञान हैं, या यह अवधारण बनायें कि मति, श्रुत, अवधि, मनःपर्यय, केवल, ये ज्ञान ही है । इस तरह कहाँ एव लगायें । समाधान यह है कि दोनों जगह ही एव लग सकता है । जिस समय यह कहा कि मति श्रुत अवधि मन पर्यय केवल—ये ५ ही ज्ञान है, उससे किसका व्यवच्छेद हुआ कि भाई जो कुमति, कुश्रुत, कुअवधि है, यह ज्ञान नहीं है । जब व भी 'ही' लगाते हैं तो किसी दूसरी बातका निषेध हुआ करता है । 'ही' निषेध करने वाला होता है अन्यका । तो जब यह कहा कि ये पाँचो ही ज्ञान है तो उसका अर्थ यह है कि कुमति, कुश्रुत, कुअवधि—इनमें सम्यग्ज्ञानरूपता नहीं है । यह सूत्र है सम्यग्ज्ञानके विशेषको बताने वाला, और जब यह अवधारण करते हैं कि मति, श्रुत, अवधि, मन पर्यय, केवल ये ज्ञान ही है, यहा ज्ञानके, द्वितीय पदके आगे एवकार मानते हैं तो उससे यह अर्थ ध्वनित होता है कि इन ५ में अज्ञानता जरा भी नहीं है । अज्ञानता होती है मिथ्यात्वके उदय होनेपर और ये जो ५ ज्ञान बताये गए हैं, ये होते हैं चौथे गुणस्थानसे प्रारम्भ । मतिज्ञान, श्रुतज्ञान, अवधिज्ञान, ये तो चौथे गुणस्थानसे लेकर १५ वे गुणस्थान तक होते हैं । मनःपर्ययज्ञान छठे गुणस्थानसे लेकर १२ वें गुणस्थान तक होता है और केवलज्ञान १३ वें, १४ वे गुणस्थानमें होता है और गुणस्थानसे अतीत जो सिद्ध प्रभु है उनमें भी होता है, तो दोनों जगह अवधारणकी बात बोल सकते हैं । यहाँ कोई यह आशका न रखे कि ऐसा कैसे होगा कि दोनों जगह एवकार रह सके । उसमें विरोध तो तब होता कि

एक जगह एवकार लगानेसे दूसरी जगह एव लगनेसे जो निश्चय होता उमका यहाँ विरोध करते तब तो विरोध हो । अगर ये एक दूसरेका विरोध नहीं करते तो दोनों ही जगह अवधारण होता है । जैसे एक सूत्र है जो आगे द्वितीय अध्यायमे आयगा—देवनारकाणाम् उपपादयाने देव और नारकियोंके उपपाद जन्म होता है । इसमे दोनों जगह 'ही' लग जग जायगा । देव नारकियोंके ही उपपाद जन्म होता है तथा देव नारकियोंके उपपाद जन्म ही होता है और उन अर्थोंका कोई परस्पर विरोध नहीं है । इसी प्रकार यहाँ भी समझना । इस अवधारणसे क्या समझा कि यह सूत्र जो है वह सम्यग्ज्ञानके भेदको बताने वाला है, न कि कुमति, कुश्रुत, कुअवधिरूप ज्ञानोंको भी और प्रमाण भी यह ही है, क्योंकि जिस प्रमाणसे हम वस्तुकी जानकारी करते हैं उसी प्रमाणका वर्णन चल रहा है । कही कुज्ञानसे जानकारी तो नहीं होती और साथ ही यह भी यहाँ निश्चय हो गया कि यहाँ मिथ्यात्वका उदय नहीं है । यह ज्ञान मिथ्यात्वके विच्छेदके बाद ही बनता है । तब यहाँ तक इतनी बात निर्णीत हो गई कि ये ५ ज्ञान विशेष ज्ञान है ।

मतिज्ञानका विवरण—अब थोड़ा थोड़ा इन ५ ज्ञानोंके विषयमे स्वरूप देखना । विशेष तब भी समझ लेंगे जब इसके भेद आयेंगे, इसके विषय बताये जायेंगे, वहाँ भी झलक आयगी । सो अब क्रमश देखिये पहले क्या कहा गया ? मतिज्ञान । देखो यह चर्चा दूसरेकी नहीं है हमारी आपकी खुदकी बात है । हम आप जितना जो कुछ जाना करते हैं रात दिन वह मति और श्रुत द्वारा जानते रहते हैं । सर्वप्रथम इन्द्रिय और मनके निमित्तसे जो जाना गया वह तो मतिज्ञान है और उसके बाद उसके विषयमे जो विशेष समझा गया वह सब श्रुतज्ञान है । तो 'मति' इतना ही शब्द दिया है । इतना शब्द देनेसे मालूम होता है कि स्मृति प्रत्यभिज्ञान, तर्क, अनुमान—ये सब भी मतिज्ञान कहलाते हैं । अब देखिये मतिज्ञानका इतना प्रखर विस्तार है कि जो ऐसा लग रहा है कि इसमे तो बड़ा विचार किया जाना है तब यह ज्ञान बनता है । वह भी मनोविषयक होनेसे मतिज्ञान कहलाता है । मतिके बारेमे प्रसिद्ध तो यह ही है कि जो इन्द्रिय और मनसे अभिमुख पदार्थको जाने सो मतिज्ञान, सो इसका नाम मति नहीं है । इसका नाम है अक्षमति अथवा दूसरा नाम धरो आभिनिबोधिक ज्ञान । जो अभिमुख व नियत विषयको जाने उसे कहते हैं आभिनिबोधिक ज्ञान । जैसे चक्षुके द्वारा रूप ही जाना जा सकता है अन्य कुछ नहीं । घ्राणके द्वारा गंध ही, कर्णके द्वारा शब्द ही और रसना के द्वारा रस ही । इसमे इन्द्रियका विषय नियत है और यह नियत विषयको ही जानता है और सामने आया हुआ अभिमुख आये हुंको ही जानता है, इसलिए इसका नाम है दूसरा आभिनिबोधिक ज्ञान । यह सब ज्ञानकी चर्चा है । एक ज्ञानकी समस्या हल हो जाय तो सब हल हो जाय । मैं ज्ञानस्वरूप हूँ और मेरे ज्ञानके ऐसे ऐसे परिणामन होते हैं । इतनी ही बात

तो समझनेकी है, वही यहाँ कहा जा रहा है। ज्ञानसामान्यके मायने तो है वह एक ज्ञानशक्ति, ज्ञानस्वरूप और ज्ञान विशेषके मायने है कि इसका परिणमन इसकी परिणतियाँ क्या क्या हुआ करती है ?

वस्त्वंश सामान्य व विशेषका सामान्यविशेषात्मक वस्तुमे अभेद व भेददृष्टि द्वारा परिचय—पदार्थमे सामान्य और विशेष कुछ अलगसे पडे हुए नहीं है। पदार्थ तो पदार्थ ही है। जब हम सामान्यरूपसे देखते है तो हमे सामान्यका बोध होता है, विशेषरूपसे देखते है तो हमे विशेषका बोध होता है। सामान्य स्वतत्र तत्त्व नहीं है, विशेष स्वतत्र तत्त्व नहीं है। जैसे कि द्रव्यत्व और गुण, पर्याय ये कोई स्वतत्र सत् नहीं है। एक अर्थ है, और उस अर्थको, उस ही पदार्थको जब हम भेद द्रव्यार्थिक नयसे देखते है तो गुण समझमे आया। अशग्राहक पर्यायार्थिक नयसे देखते है तो गुण समझमे आया। पर्यायका अर्थ केवल परिणमन ही नहीं है। पर्याय, भेद, अश ये सब एकार्थवाचक शब्द है। तो जब हमने अश देखा पर्यायार्थिक नयसे देखा तो गुण समझमे आये और जब हमने परिणमनवाचक पर्यायार्थिकनयसे देखा तो पर्याय समझमे आयी। कही वस्तुमे द्रव्यत्व स्वतत्र सत् हो, गुण स्वतत्र सत् हो, पर्याय स्वतत्र सत् हो, ऐसा नहीं है। अगर स्वतत्र सत् है तो आप जानते है कि सत्मे ६ साधारण गुण होते है—अस्तित्व, वस्तुत्वादिक। तो क्या पर्यायमे ६ साधारण गुण हे या पर्याय क्या उत्पादव्ययधौव्ययुक्त है ? तो यह ही लक्षण है सत्का—उत्पादव्यय-धौव्ययुक्त सत्। अगर गुण सत् है तो क्या वह उत्पादव्ययधौव्ययुक्त है ? अगर गुण सत् है तो क्या अस्तित्व आदिक साधारणगुण वाला है। उन गुणोमे एक प्रदेशत्व गुण आया तो क्या गुण प्रदेशवान् है और क्या पर्याय प्रदेशवान है, क्या द्रव्यत्व प्रदेशवान है ? अरे वह अर्थ प्रदेशवान है, वस्तु प्रदेशवान है जिसमे हम नयोके द्वारा द्रव्यत्व, गुणत्व और पर्यायत्व निरखते है ? तो यह नयचक्र बडा गहन है और जिसको ज्ञानकलासे अपने आपमे ज्ञानकी लीला करनेका अभ्यास बन गया है अर्थात् एक वस्तुके परखनेके ज्ञानकी नीति रीति भली प्रकार आयी है तब ही इस नयचक्रमे प्रवेश हो सकता है।

यह सब निश्चय और व्यवहार बदलते रहने वाली चीज है। जैसे जब हम बोलते हैं कि यह जो पर्याय दिखती मनुष्य, तह जीव है तो यह तो व्यवहारनयसे हुआ ना और इसकी तुलनामे द्रव्यार्थिकनयसे क्या हो गया याने निश्चयसे कि जो क्रोध, मान, माया, लोभका आधारभूत है ऐसा जो कोई जीव है वह जीव है। अब मुकाबला देखते जाना, जहाँ एक द्रव्य व्यञ्जन पर्याय रूपमे पेश किया गया, इस मनुष्यपर्यायको सामने रखा तो उसके मुकाबलेमे क्रोधी, मानी, मायावी, लोभी जीव निश्चयनयका विषय बन गया, और जब इसके मुकाबले विचारादि वाने ज्ञानकी परिणतियो वाला मतिज्ञान, श्रुतज्ञान, यह है जीव, इसको रखा तो कषाय वाला जीव है यह व्यवहारनयसे बन गया आर मतिज्ञानी, श्रुतज्ञानी जीव है यह

निश्चयनयसे बन गया। और जब एक ज्ञानसामान्यको सामने रखा तो मतिज्ञान, श्रुतज्ञान, यह व्यवहारनयसे कहा गया और ज्ञानसामान्य यह निश्चयनयसे कहा गया और जब एक अखण्ड चित्तवस्तुको निरखा तो उसके सामने जीवमे ज्ञानस्वभाव है यह व्यवहारनयका कथन बन गया और अखण्ड एक चिदात्मक वस्तु जो लक्ष्यमे आयी वह निश्चयका विषय बन गया। हाँ, शुद्धनय एक ऐसा है कि जो बदलता नहीं है, वाक्कीके निश्चयनय व्यवहारनय बदल जाते हैं। जैसे-जैसे उत्तरोत्तर अन्तर्दृष्टि मिलती जाती है वैसे ही वैसे निश्चयनय व्यवहारनय बनते जाते हैं, पर मूलमे जो शुद्धनय है वह किसी भी समय व्यवहारनयका रूप नहीं रखता है, उसका विषय है अखण्ड चिदात्मक वस्तु तो मूल तो सबका वही है। अब उपाधिससर्ग है तो इस उपाधिका जितना क्षयोपशम हो रहा है उतना यहाँ मतिज्ञान, श्रुतज्ञान, अवधिज्ञान आदिक ये प्रकट हो रहे हैं। देखो—सम्यग्ज्ञानी पुरुष आत्महितकी आकाक्षा रखने वाला पुरुष इतना सुलभा हुआ है, इतना निर्विवाद होता है कि उसको कही शल्य, पक्ष, हठ, कषाय, आग्रह आदिकका स्थान नहीं होता, क्योंकि उसके लिए सारा यह चैतन्यलोक, यह जीवलोक, परमात्मस्वरूपमे दिख रहा है। जिसे अपने आपके बारेमे निर्णय है कि हूँ तो यह मैं सहज परमात्मतत्त्व रूप, यहाँ अपराध कहाँ, यहाँसे विवेक कार्य प्राप्त हो लेगा।

नयोमे प्रतिपक्षनयकी बातमे विधि या निषेध द्वारा दखल न देकर अपने विषयको निरखनेकी नीति—देखिये—शुद्धनयमे निर्णयकी बात नहीं कही जाती, निर्णीत सारका लक्ष्य किया जाता है। निर्णय करने वाला व्यवहारनय होता है। नय तो एक विषयको देखता है, निश्चयनय और व्यवहारनय दोनोंकी बात करेगा। दोनोंकी रक्षा वह करता है, क्योंकि व्यवहार ही परमार्थका प्रतिपादक है। जहाँ ऐसे निर्णयकी बात मिल गई वहाँ आपको व्यवहार नयका प्रयोग देखना होगा। व्यवहारनयमे कई कलायें होती हैं, निर्णयिकता है और एक द्वैत पक्षका दर्शक है। इसको अनेक कलायें हैं और निश्चयनयकी केवल एक कला है। एक द्रव्यको देखना। देखो जब जिस नयसे देखते हैं जब जिस नयका प्रयोग करते हैं उस समय हम प्रतिपक्षनयका विरोध करते हैं तो हम उस नयके उपयोगको गदा कर देते हैं। किसी भी नयका प्रयोग, किसी भी नयकी दृष्टि प्रतिपक्षनयका विरोध नहीं करती, किन्तु अपने विषयको ही दिखाती है। नयोका काम है कि नय अपने विषयको दिखाये। प्रतिपक्षनयका विरोध करे यह नयकी काम नहीं है। और जब नयकी नीतिकी ईमानदारी हम खो बैठते हैं तब विवाद होता है। हम किसी नयसे बात कहें और प्रतिपक्षनयका उसके साथ हम विरोध रखें या प्रतिपक्षनयके विषयकी बात भी उसमे लगायें तो हम वहाँ उस नयका सही उपयोग नहीं कर सकते। अरे नयोकी इस नीतिके अनुसार जो नयवादके विषयमे पड़ेगा उसका जीवन बड़ा सुलभा हुआ रहेगा, और जहाँ उपयोग सुलभा हुआ है, जिसके उपयोगमे किसी भी नयका

पक्षपात नहीं है वही जीव तो समयसार बननेके योग्य है । जो नयपक्षसे अनिक्रान्त है, उसी को समयसार मिलता है । जब जिससे देखें तब उसके विषयको वेधडक देखें, पर अभिप्रायमे प्रमाणके विरुद्ध न चलें तो सर्व बातें निभती जायेंगी ।

सांसारिक सुखसे विमुक्त होकर ज्ञानानन्दस्वभावी अन्तस्तत्त्वके अभिमुख होनेका कर्तव्य—सर्व ज्ञानोका प्रयोजन क्या है ? सो आचार्य कुन्दकुन्ददेवने बताया कि जो जीव आत्माको अबद्ध, अस्पृष्ट, अनन्य आदिक रूपमे अनुभव कर लेता है वह समस्त जैनशासनको जानता है । समस्त जैनशासनका प्रयोजन यह है कि भव्य जीव अपने आपको अच्छा बना लें याने ये निराकुल हो जायें, समारपरिभ्रमणसे छूट जायें, ऐसी अपनी स्थिति पा ले, बस यह ही सब समझनेका प्रयोजन है । तो देखो खूब आनन्दसे रहे, मौज किया, धन वैभव जोडा इसीको ही सर्वस्व मानते रहे, पुत्र, मित्र, स्त्री, कुटुम्ब पक्ष, पार्टी दोस्ती आदिक इन सब बातोमे ही उलझे रहे तो देखो जीवनकी गाड़ी तो बड़ी वेगसे जा रही है । कुछ ही दिनोंमे यहांसे कूच करना पड़ेगा । अनेक उल्झनें, अगर अपने उपयोगमे डाल रखी तो उससे जो हम कल्याणसे वंचित रहे तो इसकी पूर्ति कोई दूसरा कर न जायगा और न अब भी पूर्ति कर सकता है । अपनी जिम्मेदारी अपने आपपर समझें और अपने आपको ऐसा एक समर्थ समझें कि मैं ही तो अपनी गुत्थियाँ सुलझाता हूँ, अपनेको गुत्थियोमे उलझाता हूँ । मेरेमे तो वह सामर्थ्य है कि किसीका सहारा लिए बिना भी यदि हम वास्तवमे परको पर जानकर उससे विरक्त हो गए हैं तो एक अपने आपके परमविश्रामके बलपर हम अपने आपमे सम्यग्ज्ञान प्रकट कर सकते हैं । अपने आपपर बहुत बड़ी जिम्मेदारी है । अगर इसको न सभाला और मोह रागके ही चक्करमे रात दिन रहे तो यह बहुत महंगा पड़ेगा । विषय भोगना सरल है, सस्ता है, मगर ये कितने महंगे पड़ते हैं ? एक भवमे मौज ले लिया और खूब मौजसे, आनन्द से रहे, इन्द्रिय विषयोकी प्रीतिमे ही समय गुजारे और मरकर गधा सूकर कीड़ा-मकौड़ा आदि कुछ बन गए तो फिर क्या करेंगे और मानो एकेन्द्रिय हो गए । असज्जी बन गए तब फिर वश क्या चलेगा ? तो वर्तमानमे जो मनुष्यभव पाया है वह क्या इसलिए है कि खूब धन वैभव जोड ले ? क्या इसलिए है कि इन ५ इन्द्रियके विषयोका खूब मौज लूट ले ? क्या इसलिए है कि धर्मके मामलेमे विवाद, चर्चा, प्रसंग, कपाय आदिकमे अपना जीवन उलझाकर गुजार दे ? किसलिए जीवन है सो बताओ ? जीवन है एक ऐसा रास्ता पानेके लिए कि जिससे हम अपने आपके स्वभावमे मग्न हो सकें, वह मार्ग मिलेगा निष्पक्षरूपसे ज्ञान और वृत्ति होने पर, उसके लिए तत्त्वाभ्यास करें, सत्संग करें, अनुभवी पुरुषोकी उपासनामे रहकर उनके अनुभवका क्रम आप निरखिये, मात्र वचनोंसे नहीं, प्रवृत्तिसे, व्यवहारसे, देखनेसे अनेक तरहसे एक अनुभवकी बात आवे । भैया ! सब कुछ कर डालो एक अपने इस सहज ज्ञानधन

की उपासनाके लिए । उसी ज्ञानकी इस सूत्रमे चर्चा चल रही है कि ये ज्ञान ५ होते हैं—मतिज्ञान आदिक । मतिज्ञानादिक ये विशेष बतानेके दो काम हैं—एक तो सच्ची समझ बनावें और एक जो झूठी समझ है उसे दूर करें । झूठी समझ क्या है ? सो निरीक्षण कीजिये ।

अनुमान आदि प्रमाण माने बिना इन्द्रियप्रत्यक्षके भी प्रमाणत्वकी असिद्धिका प्रसंग—कोई दार्शनिक ऐसे है कि जो केवल अक्षमतिको मानते हैं, इन्द्रियो द्वारा देखा, जाना, समझा वस यही सब कुछ है, अन्य कुछ है ही नहीं । और इसके सिवाय, इस ज्ञानके सिवाय और कोई ज्ञान ही नहीं, और कोई प्रमाण ही नहीं । प्रमाण केवल एक है । जो इन्द्रियजन्य मति-ज्ञान को ही मानते हैं ऐसे दार्शनिकोका नाम क्या है ? लौकायतिक अथवा चारुवाक् । लौकायतिकके मायने यह है कि जैसा लौकिकोका आचरण है वैसा ही जिनका आचरण हो उनका नाम है लौकायतिक । मायने जैसे दुनिया मोहमे लग रही है, कुछ आगे पीछे की नहीं सोचते, मिलना चाहिए इन्द्रियविषय, आनन्द 'सुख, वस ऐसी जिनकी दृष्टि है, ऐसा ही प्रायः सारा लोक है, उनकी ही तरह जिनका आचरण है वे हैं लौकायतिक अथवा चारुवाक् । चारु कहते हैं सुन्दरको, जिनकी वाणी बड़ी सुन्दर लगे । अगर स्वच्छन्दताकी विषयभोगोकी बात कह दी जाय तो सबको रुचती है ना ? और उन विषयोमे स्वच्छन्दतामे धर्म बता दिया जाय तो उसके अनुयायी बहुत हो सकते ना, वे तो चाहते ही हैं, स्वभाव ही उनका यह है कि स्वच्छन्दताकी ओर विषयोकी ओर लगें और किसीका उपदेश स्वच्छन्दताको बताते जायें । चारुवाक् यह ही तो बतलाते हैं खूब खाओ, पियो, मोज उडाओ यह ही धर्म है । अरे मरनेके बाद कौन देख आया कि फिर आगमन होता कि नहीं । ऐसा उपदेश देते, जिनके गुरुका नाम है बृहस्पति । चारुवाक्के गुरुका नाम है बृहस्पति । बृहस्पतिका यह उपदेश है—खूब खाओ पियो, मोज उडाओ, यह ही धर्म है । तो ऐसे आशय वाले दार्शनिक कहते हैं कि प्रमाण तो वस एक है यह इन्द्रिय प्रत्यक्ष (अक्षमति) जो इन इन्द्रियोसे देखा जा रहा, समझा जा रहा वही तो है, बाकी और कुछ नहीं । तो ऐसे हैं कुछ दार्शनिक जो केवल एक मतिको ही मानते हैं । मतिके जो और भेद हैं स्मृति, प्रत्यभिज्ञान, तर्क आदि उनको भी नहीं माना, फिर श्रुतज्ञान, अवधिज्ञानकी तो बात क्या ? मगर अन्य प्रमाण माने बिना इस इन्द्रियप्रत्यक्षको भी वे क्या सिद्ध कर सकते ? इन्द्रिय प्रत्यक्ष कैसे प्रमाण है ? तो लौकायतिक कहते हैं कि वाह, इसमे कोई विसम्वाद ही नहीं होता है । यह इन्द्रियप्रत्यक्ष प्रमाण है, क्योंकि विसम्वादका अभाव होनेसे याने संवादक होनेसे । जो हम देखते हैं, जानते हैं इसमे तो कही विवाद ही नहीं आ रहा है इसलिए प्रमाण है । तो भाई यह ही तो अनुमान बन गया । जहाँ यह सिद्ध किया कि इन्द्रिय प्रत्यक्ष प्रमाण है संवादक होनेसे याने विसम्वाद विवाद न होनेसे, लो ये हेतु आ गया, साध्य आ गया, प्रतिज्ञा बन गई, अनुमान हो गया । हो गया ना अनुमान

प्रमाण तो मतिके अनर्थान्तरमे जो अनुमान है वह प्रसिद्ध हो गया ।

स्मृति तर्क आदि प्रमाण माने बिना इन्द्रियप्रत्यक्ष व अनुमानके प्रमाणत्वकी सिद्धिकी अशक्यता—कोई दर्शन कहता है कि चलो ये तो दो तरहके प्रमाण मान लो इन्द्रियप्रत्यक्ष और अनुमान और कुछ नहीं है । अच्छा तो वे यह बतलाते हैं कि अनुमान जो किया है, जैसे किसी पर्वतमे धुवाँ देखा और धुवाँ देखकर ज्ञान होता कि यहाँ अग्नि है धुवाँ होनेसे तो यह अनुमान बना कब ? तब बनता कि जब इसका वह स्मरण भी हो गया कि जहाँ-जहाँ धुवाँ होता है वहाँ-वहाँ अग्नि होती है । हमने यह बात दसो जगह देवी है, उन दसो जगहोका स्मरण होता है तब ही तो यह तर्क बनता है, तो स्मृति भी आयी कि नहीं ? तर्क भी प्रमाण है, और ये सब बातें तब होती हैं जब प्रत्यभिज्ञान हो । मैंने वहाँ देखा था, मैं वहाँ देख रहा हूँ, तो ये सारे ज्ञान बराबर प्रमाण हैं । इसमे किसीका विरोध करना बनता नहीं । एकान्तवादी दार्शनिकोका जो मंतव्य है उसका निराकरण हो जाता है इस भेदको बतानेसे । तो मति शब्दसे कितनी बातें लेना ? मति, स्मृति । स्मरण भी ज्ञान होता कि नहीं ? ख्याल आता, याद आती । प्रत्यभिज्ञान भी होता, तर्क व अनुमान भी है । यह सब उन पर्यायोकी बात कह रहे हैं जो हमारे ज्ञानसामान्यको उपादान करके परिणमन करते हैं कर्मविरामके अनुसार । जो विशेषोको परखते हैं वे विशेषोमे रहने वाले सामान्यको सुगमतया स्पष्ट रखते हैं । जैसे जो आदमियोको जानता है, कितने आदमी, ऐसे लोग, वह इनमे रहने वाले मनुष्य सामान्यको भी समझ लेता है ।

विशेष अथवा व्यक्तियोंको माने बिना सामान्यकी सिद्धिकी असंभवता—व्यक्तिको जाने नहीं, सामान्य-सामान्यकी बात करे तो उनका सामान्य ऐसा है जैसे कि एक हीवा डराने का । यह ही तो चला नित्यत्व एकातवादमे । केवल सामान्यतत्त्वको रखा—सर्व वै खल्विद ब्रह्म नेह नानास्ति किंचन । और कुछ है ही नहीं । तो जब उस ब्रह्मका, उस तत्त्वका, उस पदार्थ का कुछ परिणमन ही नहीं माना तो वह क्या है ? कोई सत् है क्या ? सत् नहीं । पर्याय-शून्य कोई सत् नहीं होता । केवल एक मन बहलानेका ही है वह ब्रह्म । मन बहलानेका ही है वह सामान्य, जहाँ कि विशेषका निर्णय नहीं है । और विशेषका विरोध करके सामान्यको तका जा रहा है वह केवल हीवा मात्र है, चीज कुछ नहीं है । मगर आप कहेंगे कि प्रभाव तो पड़ता है । जिस समय हम अकेले सामान्य सामान्यकी बात करते हैं तो उसका असर तो होता है । हा हा असर तो यहा बच्चेको भी होता है, जब माता रोते हुए बच्चेको धमकाती है कि तू चुप हो जा, नहीं तो होवा आ जायगा, तो वहाँ वह बच्चा चुप हो जायगा । तो क्या किसी किस्मका असर हो जानेसे हीवा सत् हो गया ? क्या पदार्थ हो गया ? एक कल्पना की चीज मात्र है । ऐसे-ऐसे दार्शनिक लोग हैं कि जो अपने ग्रन्थोमे पेजके पेजमे ऐसी शब्द-

छटा दिखा जायेंगे कि जिसका अर्थ लगानेमे बड़ा दिमाग लगेगा। उनका अर्थ करनेमे बड़ा जोड़, समय व चित्त लगेगा और उसका उसमे चित्त लगा तो बाहरकी बातें कुछ भूल गए तो एक विलक्षण दशा वहाँ भी होगी और वहाँ पदार्थको बताया ही नहीं गया। तो बात कहनेकी सारभूत यह है कि निर्णय सब सही बनावें और ऐसी ही दृष्टि रखनेमे हमारा आत्म-हित होता है, ऐसी परख बनाकर उसकी मुख्यता ऐसी करें कि अपना कल्याण हो। सत्यका विरोध कर आगे बढ़ना श्रेय नहीं, किन्तु जो प्रयोजनवान नहीं है ऐसे असत्यकी अपेक्षा कर प्रयोज्य सत्यकी दृष्टि लगाकर आगे बढ़नेमे श्रेय होता है।

मतिज्ञानका विस्तार—जिन प्रमाणोंसे वस्तुस्वरूपकी जानकारी होती है उन प्रमाणों का विवरण यह चल रहा है। मतिज्ञान, श्रुतज्ञान, अवधिज्ञान, मन पर्ययज्ञान और केवलज्ञान—इन ५ ज्ञानों द्वारा, प्रमाण द्वारा वस्तुकी जानकारी होती है, जिनमे से मतिज्ञानके विषयमे ही कुछ प्रकरण चल रहा है। जहाँ मति शब्द दिया इसमे केवल इन्द्रिय प्रत्यक्ष ही ग्रहण न करना, स्मृति, प्रत्यभिज्ञान, तर्क, अनुमान—इन प्रमाणोंका भी ग्रहण करना यह सब मतिज्ञान ही कहलाता है। अब थोड़ा ऐसा सोचना बन रहा होगा कि अनुमान तो बिना विचारपूर्वक नहीं चलता है और जब उसमे बड़ी तर्कणा होती है तब सिद्ध होता है, यह बात मतिज्ञान तो न कहलायगा ? हाँ कहलायगा। अनुमान प्रमाण जब तक स्वार्थ रहता है तब तक कहलाता है मतिज्ञान और जब परार्थ होता है तब कहलाता है श्रुतज्ञान। जैसे आप कही चले जा रहे हैं और सहज ही आपको कही धूम दिख गया, अग्नि जान गए, ज्ञानमे ऐसी बात आ गई। अब जब हम उसमे व्याप्ति लगाये, दूसरोंको बतायें समझायें, साधन साध्यका प्रयोग करें वह सब श्रुतज्ञान है। तो मतिज्ञानका कितना बड़ा विस्तार है यह आप अदाज कर लो। इसका बहुत विवरण तो तब आयगा जब इसके भेद बताये जायेंगे। और तब ध्यानमे आयगा कि मतिज्ञानका जो इतना बड़ा विस्तार है, अवग्रह, ईहा, अवाय, धारणा, स्मृति, प्रत्यभिज्ञान, तर्क, अनुमान, इतना बड़ा जो विस्तार है मतिज्ञानका उसमे से जो असंज्ञी जीव हैं एकेन्द्रियसे लेकर असंज्ञी जीव तक, उनके अवग्रह नामक मतिज्ञान होता है। ईहा, अवाय, धारणा विशेषतया वहाँसे शुरू हो जाता है जहाँसे मन शुरू होता है। अब आप समझो कि मन वाले पुरुषको कितना परिचय होता है और अवग्रहमे चार सज्ञाओंकी मददसे कितना बड़ा बोध होता है ?

असंज्ञी जीवोंके सज्ञाबल विशिष्ट अवग्रह मतिज्ञानकी लीला—चीटी शक्करपर पहुँच जाय, चले फिरे, रास्ता बन जाय। जब चीटियोंका रास्ता बनता है तो चाहे मिलटरीके जवान लाइन छोड़ दें, मगर उन चीटियोंकी लाइन जरा भी इधर-उधर नहीं होती। वहासे भी चीटी आ रही, यहाँसे भी जा रही, रास्तेमे मुठभेड़ हो गई या भेंट हो गई, थोड़ा रुकना

भी हो गया, फिर वह आगे बढ़ गई। यो कितने ही बड़े-बड़े काम हो रहे हैं। और मन उनके हैं नहीं। मनके बिना भी ये सब काम करती है। आखिर है तो ये जीव भी ईश्वर-स्वरूप ही। गये बीते हो तो भी क्या? सज्ञावोके बलसे उनके इतने बड़े काम हो जाते हैं, और वे सब इस तरह बन गए जैसे मान लो एक प्राकृतिक काम हुए। वे चीटियाँ क्या कुछ बुद्धि लगाती हैं कि मेरा घर इतना अच्छा बने? मगर आपने देखा होगा कि नीचेके कण ऊपर ला लाकर एक अपना घरसा बना लेती हैं, और ऐसा घर बना लेती हैं कि कहो वैसा आप भी न बना पावें। निम्न पर्याय होनेपर कितना विस्तार है इस ज्ञानका? कितना ही कर्मसे आच्छन्न हो गया यह जीव, फिर भी ज्ञानावरणका निमित्त इतना निमित्त नहीं बन सकता कि इस ज्ञानका सर्वापहार हो जाय। जो निगोद जीव हैं वहाँ भी यह ज्ञान चमक रहा। है वह अक्षरके अनन्तर्वे भाग, मगर ज्ञान न रहे बिल्कुल, ऐसा कही नहीं हो सकता। हाँ तो देखिये—इस मतिज्ञानमे कितने ज्ञान आ गए? इन्द्रियप्रत्यक्ष, स्मृति, प्रत्यभिज्ञान।

गृहीतग्राही बताकर श्रुतज्ञानको अप्रमाण बतानेकी शंकाका निराकरण—यहा एक शंका हो सकती है कि स्मरण जब होता है तो उस ही चीजका स्मरण होता है जिसको हमने पहले देखा हो, सुना हो, परिचय किया हो। अज्ञातका स्मरण तो होता नहीं। कोई न कोई विधिसे कभी भी किसी भी समय चाहे पूर्वभवमे भी जाना, कल परसो जाना, पर जाना हो तो स्मरण होता है। तो शंकाकार यहाँ यह कह रहा कि पहले प्रमाणसे जिसको हमने ग्रहण कर लिया था उसीको ही स्मरणने जाना तो स्मरणने किया क्या? ग्रहण किएको ही जाना। और ग्रहण किए हुएको ग्रहण करे उसे कहते हैं गृहीतग्राही, और गृहीतग्राही ज्ञान अप्रमाण होता है। कैसे अप्रमाण? ऐसा अदाज कर लो कि जैसे किसीने जाना कि यह घड़ी, अब १० मिनट तक घड़ी घड़ी घड़ी ऐसा वह करता रहे तो उसे तो लोग पागल कहेंगे, क्योंकि वह गृहीतग्राही ज्ञान चल रहा। गृहीतग्राही ज्ञान अप्रमाण होता है। तो स्मृतिने जब पहले ग्रहण किए हुएको ही जाना तो गृहीतग्राही होनेसे अप्रमाण क्यों न हो जायगा? क्यों उसको महत्व देते? एक यह शंकाकारकी शंका है। अब समाधानमे सोचें—देखो अगर प्रमाणसे ग्रहण किए हुएको पुनः प्रमाणसे जाना जाय और उसे अप्रमाण कह दे तो सब कुछ अप्रमाण हो जायगा। जो जिसको प्रमाण कहता है वह भी अप्रमाण हो जायगा। कैसे? जो लोग मानते हैं कि इन्द्रियप्रत्यक्ष ही प्रमाण है और जब उनसे पूछो कि इन्द्रियप्रत्यक्ष ही प्रमाण है यह तुमने कैसे जाना? तो वे कहेंगे कि सम्वादक है, विसम्वाद नहीं होता, सही परिचय कर रहे हैं इसलिए प्रमाण है। तो देखो अनुमानका रूप बन गया। इन्द्रियप्रत्यक्ष प्रमाण है, क्योंकि सम्वादक होनेसे, विसम्वादका अभाव होनेसे। देखो यह जो अनुमान बना रहे हो वह प्रमाण है कि अप्रमाण? अगर कहो कि अप्रमाण है तो अप्रमाणका जो विषय है वह भी

अप्रमाण हो जाता है। इस अनुमानसे इन्द्रियप्रत्यक्षकी प्रमाणता सिद्ध की जा रही है और अनुमान हो गया खोटा तो इन्द्रियप्रत्यक्ष प्रमाण है—यह बात न घटी मानना पडा ना और कहो कि नहीं, अनुमान प्रमाणरूप है तो हम कहेंगे कि गृहीतग्राही हो गया, क्योंकि अनुमान तर्क प्रमाणसे गृहीतविषयको ग्रहण करता, प्रमाण कैसे हो गया ? याने जिस इन्द्रियप्रत्यक्षसे सब कुछ समझा उसीके वारेमे अनुमान बोला जा रहा है। जिसको जो कोई कुछ समझे उस शब्द द्वारा समझा गया गृहीतग्राही हो गया तो ऐसा गृहीतग्राही होनेसे अप्रमाण ! नहीं होता, किन्तु उतना का ही उतना गृहीतका ग्रहण चलता रहे, उस विषयमे कोई रच भी परिवर्तन न हो तो वह न्यायसे गृहीतग्राही होनेसे अप्रमाण माना गया है याने गृहीत और अगृहीत दोनोंका जहा ग्रहण हो रहा है वहाँ गृहीतग्राहीका दोष नहीं होता और जहा केवल गृहीत अशका ही ग्रहण किया जा रहा है दूसरे ज्ञानसे न कम, न बढ़, न बदलकर, उसे अप्रमाण कहेंगे, और लोग पागल भी कहेंगे। जो बात कहते उतने को ही बारबार कहा गया। तो अब इस कुञ्जीसे सोचो कि मतिज्ञानने जो ग्रहण किया उसको स्मरणने जाना तो क्या उसी ढंगसे जाना जैसे मतिज्ञानने जाना ? नहीं। जैसे मान लो आपका कोई कानपुरमे रहता है और यहा बैठे हुए ही आपने उसका स्मरण कर लिया। घरका बच्चा है, उसे आपने देखा ना घरमे। तो जो इन्द्रियप्रत्यक्ष हो उससे इसमे विशेषता है ना। आजके विषयमे विषय भी बदला हुआ है, पद्धति भी बदली हुई है, वह एक देश प्रत्यक्ष है। यह स्मरण परोक्ष है। यद्यपि इन्द्रियप्रत्यक्ष भी परोक्ष ज्ञान है, लेकिन इसको एकदेशप्रत्यक्ष कहते हैं और स्मृति है परोक्ष, इतना तो अन्तर है। गृहीतग्राही बताकर इसे अप्रमाण कहे, वह बात ठीक नहीं। गृहीतको जाना, मगर उसका विषय बदलता है। यह बात सब जगह चलती रहेगी, सिद्ध होता रहेगा।

गृहीतग्राही बताकर केवलज्ञानको अप्रमाण कहनेकी शंकाका निराकरण—गृहीतग्राहिताका अभाव केवलज्ञानमे घटाना जरा कठिन पड जायगा। कह सकते हैं कि बस केवलज्ञान मे जो तीन लोक, तीन काल सब कुछ जब जान लिया पहले समयमे और दूसरे समयमे वही जाना, न कम न बढ़, क्योंकि असत्को जाने तो वह बढ़ जायगा और कोई सत् छूट जाय जाननेसे तो वह कम हो जावेगा। सो तो नहीं है तब केवलज्ञान गृहीतग्राही ही हो जायगा अप्रमाण, ऐसी शङ्काका समाधान यह है कि ज्ञेय पदार्थ क्षेत्र व कालसे परिवर्तित होते हैं, सो ज्ञेयके परिवर्तनसे ज्ञेयाकार परिवर्तित है, किन्तु है ज्ञान उतना है। देखो यद्यपि समस्त त्रिलोक, त्रिकालवर्ती ज्ञानमे आ रहा, यह जो विषय बदलता रहता है। पदार्थ क्षेत्रसे क्षेत्रान्तर है, कालसे कालान्तर है, अन्तर तो होता है। जो आज भविष्य है वह कल वर्तमान है, तो जब ऐसा कालपरिणमन और क्षेत्रपरिणमन इन वस्तुओमे चल रहे हैं और केवलज्ञानका

विषय है एक तो जैसा काल विच्छिन्नतया पहले जाना वही तो न रहा, एक बात । दूसरी बात केवलज्ञानमे प्रमाण अप्रमाणकी प्रमुखता मत दें । प्रमुखता वहाँ दी जाती है जहा प्रमाण की प्रतिपक्षताकी सभावना साथ लगी रहती है । उससे किया निर्णय । सभी ज्ञान सवादक है, प्रमाण है । उनका काम उनके साथ है, तथापि निर्णायक श्रुतज्ञान है, निर्णायक मतिज्ञान है, निर्णायक क्षायोपशमिक ज्ञान है । वह तो एक सहज प्रतिभास मात्र है । है मगर प्रमाण । मगर हम आप सबको प्रमाणता जहा खोजनी है वहा तो गृहीतग्राही नहीं कहलाता । जहाँ गृहीतके साथ अगृहीत भी जाना जा रहा है वह गृहीतग्राही नहीं कहलाता ।

अपनी बातकी चर्चा—मतिज्ञानके सम्बन्धमे जरा कुछ वर्णनके बाद अब श्रुतज्ञानके बारेमे कुछ विचार करें । श्रुतज्ञान, 'श्रुत' ऐसा कहनेसे बना क्या, मिला क्या, समझा क्या ? देखो यह चर्चा हम आपकी चल रही है । मतिज्ञान श्रुतज्ञान है ना, वह हम आपके रहता है और उसकी हम बात बोल रहे, वह तो लग रही कठिन और कही परकीय चर्चा करें तो वह लगेगी सरल । यह कैसे भेद पड गया ? अभी कुछ गहनोका जिक्र करें, कुछ बाहरी साज शृङ्गारका जिक्र करें तो वह जल्दी समझमे आ जाती है, परकी बात तो भट समझमे आ जाती है और स्वकी बात, मति, श्रुतज्ञानकी बात समझना कठिन लग रहा है । ऐसा न बनाओ चित्त । देखिये ये जो शृङ्गार होते हैं वे क्यों होते हैं ? क्यों करते हैं शृङ्गार ? कानमे ततैया जैसा गहना ? मस्तकमे मकड़ी जैसी टिकली, नाकमे मक्खी बैठ गई ऐसी पुङ्ग-इया, कमरमे साँप जैसी करधनी आदि जो अनेक प्रकारके शृङ्गारके गहने चले हैं तो उनका प्रयोजन क्या है ? तो शृङ्गारका प्रयोजन यह है कि हमारा रूप अच्छा नहीं है तो जरा अच्छे जचने लगें । हमारी शोभा नहीं है, गदा शरीर है, अपवित्र है तो जरा सुहावना लगने लगे । मूल प्रयोजन शृङ्गारका यह है । इसको खूब खोज करके समझलो । भले ही वह कुछ और प्रक्रियामे आ गया, पर शृङ्गारका जो आविष्कार सर्वप्रथम हुआ होगा वह इसी प्रयोजन को लेकर हुआ होगा, ऐसा हमारा कुछ आभास है । तो यह शरीर तो गदा है ही, अगर थोडा यह सोच लें कि इस मुखको देखकर कुछ अच्छा भी लगता तो थोडा इसपर भी विचार कर लो कि इस नाक, मुख, आँख, कान आदिके अन्दर भरा क्या है ? अगर इसपर कुछ ध्यान चला जाय तो शायद इस शरीरके प्रति अभी उपेक्षा हो जाय । कदाचित् नाकसे जरा-सी नाक खिसक पडे तो सारे सौन्दर्यमे बाधा आ जायगी ।

तो इस शृङ्गारको ऐसा समझो कि यह तो एक इस अपवित्रताकी प्रक्रिया है । यह शरीर गदा है, अपवित्र है, विनाशीक है । तो उसकी यह प्रतिक्रिया कि चमकते हुए मोतीके दाने अगर नाकपर धर लें तो इसकी पोल ढक जायगी । यह जो शरीरमे अपवित्रता की पोल भरी है, इसके ढकनेके लिए ही मानो ये साज-शृङ्गारके साधन बने हैं । देखो हम

यहाँ यह नहीं कह रहे कि सब लोग गहने उतारकर फेंक दें, वह जब एक रूढ़ि बन गई, वैसी बात चल रही तो वैसा थोड़ा तो करना ही पड़ता है, मगर भीतरमे यह विश्वास बनायें कि इसमे मेरा शृङ्गार नहीं है, मेरा शृङ्गार है ज्ञान, ध्यान, सयम, तपश्चरण आदिकसे। अब बतलाओ, जो लोग शरीरको बड़ा सुकुमाल प्रकृतिका बना लेते हैं—हमसे रातको भोजन न छूटेगा, पानी न छूटेगा, एकाशन न बनेगा, अरे वे इस शरीरको कितना ही लाड-प्यार करके रखे, मगर मरण होगा तो वह बच जायगा क्या? और शरीरको बड़े तपश्चरणमे लगावें अपनी शक्तिअनुसार, तो उससे कुछ भाव विशुद्ध है, उससे कुछ लाभ भी मिलेगा। तो भाई इस शरीरको सुकुमाल प्रकृतिका न बनावें, कष्टसहिष्णु बनावे और आत्माका शृंगार श्रद्धान, ज्ञान, आचरणसे है। हो सके तो बतावो जिससे कि भव-भवके सकट दूर हो। तो हम यह चर्चा कर रहे हैं इस जीवकी, आत्माकी, खुदकी। वहाँ भीतरमे क्या गुजर रही है? बतलाओ इस समय सुन रहे न, कुछ जान भी रहे, तो जो तुम भीतर कर रहे उसीकी बात कह रहे यह है मतिज्ञान और श्रुतज्ञान।

श्रुतज्ञानकी अनिवारित प्रमाणाता—श्रुतज्ञान ज्ञान ही है। पहले कहा था ना कि अबधारण दोनो तरफ लगता है, श्रुतज्ञान ज्ञान ही है, अज्ञान नहीं है, क्योंकि मिथ्यात्वका ससर्ग नहीं है। यह सम्यग्ज्ञानकी बात चल रही है, उसे श्रुतज्ञान बोलते हैं। जब-जब श्रुतज्ञान बोला तो सम्यक्श्रुतज्ञान यह समझ लो। तो जो लोग श्रुतको अज्ञान मानते हैं, अप्रमाण मानते हैं, ऐसे दार्शनिकोके मतव्यका श्रुत शब्द देनेसे निराकरण होता है इस सूत्र द्वारा। श्रुतज्ञान प्रमाण है, क्योंकि वह अपने विषयमे सम्वादक है, सच्ची जानकारी देता है। श्रुतज्ञान वास्तवमे तो कुछ है ही, क्योंकि उस प्रकार ज्ञान किया जा रहा है। मतिज्ञानसे ज्ञान विषयमे ज्ञानका वैसा विशेष परिणमन है और फिर जो लोग कुछ शब्द बोलते हैं उसका नाम भी श्रुत है, शब्द श्रुत है और जो शास्त्रमे लिखा है उसका भी नाम श्रुत। कोई पूछे कि अच्छा हम लेखा-जोखा रखते हैं, बहीखाता रखते हैं यह भी श्रुत है कि नहीं? तो है तो यह भी श्रुत, मगर इस श्रुतकी बात नहीं कह रहे, यहाँ सम्यक्श्रुतकी बात कह रहे। यह न सोचना कि हमारी बहीको भी श्रुत बता दिया तो ठीक है, हम तो उसकी रात-दिन खूब उपासना कर ही रहे हैं (हसी), किन्तु श्रुतज्ञान ही अपने विषयमे सम्वादक है, इस कारणसे वह प्रमाण है। श्रुतको कौन प्रमाण नहीं मानता? जो नहीं मानता उसे भी आखिर अपने शास्त्रको प्रमाण मानना पड़ेगा तब इष्ट सिद्ध होगा। बहुतसे दार्शनिक है? चारुवाक् जिन्होंने केवल एक इन्द्रियप्रत्यक्षको ही प्रमाण माना उन्होंने भी श्रुतज्ञान तो किया, उसके लिए स्मृति आदिक भी चाहिये। सो सब कर तो रहे, अपने शास्त्र भी बताते, पर उनको प्रमाण कहनेमे शर्म आती है। बौद्ध लोगोंने प्रत्यक्ष व अनुमान दो प्रमाण माने हैं, वे भी आगमको प्रमाण नहीं

मानते । अब विडम्बनाकी बात देखिये—जोशमे आकर शास्त्र सामने धर देगे कि देखो यह लिखा है । जब चर्चा चलती होगी, कोई बात कहनी होगी तो अपना शास्त्र जो कुछ होगा उसको दिखाकर कहेंगे कि देखो यह लिखा है । देखो व्यवहारमे तो आगम प्रमाणका व्यवहार बना रहे, और कहते कि प्रत्यक्ष व अनुमान यह ही प्रमाण है । आगम प्रमाण नहीं । तो ऐसे जो-जो भी दार्शनिक आगमको प्रमाण नहीं मानते वे अपने दृष्ट प्रमाणको भी सिद्ध नहीं कर सकते । श्रुतज्ञान प्रमाण है ।

श्रुतज्ञानकी प्रमाणाताके विषयमे शंका व समाधान—शकाकार कहता है कि हम तो यह देखते हैं कि कोई कोई बात अप्रमाण भी नजर आती है शास्त्रमे आगममे । अब जो यो समझ लो चाहे वह परम्परासे चला आया हुआ न हो, किसी ने कुछ ऊपरी बात मिला दी हो, कैसे ही समझ लो, शका तो हो सकती, विसम्वाद तो होता है । हम तो देखते हैं पुराणो मे, शास्त्रोमे कि कोई बात विवादकी भी रखी रहती है । प्रमाण कैसे मानें ? अच्छा, तुम इस सारे श्रुतज्ञानको प्रमाण कहते हो तो देखो इन्द्रियप्रत्यक्षसे भी हम जिस चीजको जानते हैं उसमे भी हम धोखा खाते कि नहीं । कई जगह धोखा खाते यहाँ भी देखो—थी तो रस्सी और समझ गए साँप तो यहाँ भी यह कह दो फिर कि इन्द्रियप्रत्यक्ष अप्रमाण हो गया । यदि कहो कि कही विसवाद है तो इससे कही यह बात तो न हो जायगी कि सारे इन्द्रियप्रत्यक्ष अप्रमाण हो जायें । तब ऐसा यहाँ भी समझ लो कि यदि कोई स्थल विसवादापन्न है, कोई बात अगर अप्रमाण है तो उससे कही सब बातें तो अप्रमाण न हो जायेंगी । यहा एक निर्णय बनाना चाहिए । जो आप्त है, सर्वज्ञ है उसकी मूल धारासे चला आया हुआ जो वचन है वह कभी भी अप्रमाण हो ही नहीं सकता । निर्णय करो कि यह तो अमुक अल्पज्ञ था, असयमी था उसने बनाया है । इससे फर्क पडा है । अभी आप देखो सयमी पुरुषोके द्वारा जो रचना होगी वह दूसरे ढंगकी होगी और जब असयमीके द्वारा रचना होगी तो थोडा भीतरके उपादानकी योग्यताके सस्कारके कारण वचनोकी टोनमे, अर्थमे भेद आ जायगा । आप ध्यान दो, अच्छा और भी आप देखो । जैसे जो गुड खाता है उसके लिए कहा जाय कि महाराज हमारे बच्चेको गुडका त्याग करा दो, तो उसका त्याग कराना बडा कठिन हो जाता है । एक कथानक है ऐसा कि जब किसीने कहा कि महाराज आप हमारे बच्चेको गुडके त्यागका नियम दिला दें, तो उसने कुछ सोच विचारकर कहा—अच्छा १५ दिन बाद दिलायेंगे । अब उसने खुद १५ दिन तक साधना करके गुडका त्याग कर दिया । उसके बाद उस बच्चेको गुडके त्यागका नियम दिया । किसी ने कहा महाराज आपने १५ दिन पहले नियम क्यों न दिया था ? तो बताया कि हम खुद गुड खाते थे इसलिए नियम न दिया था । तो यह प्राकृतिक बात है कि आप जिस किस्मकी बात करेंगे, आपका जैसा उपादान होगा । अनेक नियमन होने

पर भी वैसा व्यवहार बन पड़ेगा । किसीकी समझी हुई बातको आप बहुत बतायेगे । देखो आप ऐसा कहना, कितना ही समझाये जानेपर भी, आप जब दूसरेको वह बात कहने जायेंगे तो आप अपने उपादानके अनुकूल कोई एक छटा जरूर लगा देंगे । होता ही है ऐसा । आपने किसी नौकरको भेजा कि जावो उससे अमुक बात कह आओ, उसे खूब समझा दिया । खूब समझनेके बाद भी क्या वह आप जैसा समझा सकेगा ? नहीं समझा सकता, क्योंकि उसका उपादान ही और ढगका है । बातमें शब्दोंका हेरफेर करेगा, हेरफेर न भी करें तो टोन तो बदल ही जायगा, तो प्रयोजन यह है कि हमको अगर कही विसम्वाद हो गया तो हमें मेल मिलाना चाहिए कि मूल आप्त सर्वज्ञदेवकी जो धारा चल रही है उससे मिलती हुई बात है या नहीं ? मिलती हुई बात नहीं है तो आप यह समझ लो कि ये हमारे ऋषि सत्तोंके वचन नहीं है, ये तो कोई ऊपरसे लगा दिए गए हैं । कही आगममें कोई बात अप्रमाणकी मिल जाय, कही एक जगह विसम्वाद हो तो उससे कही सारी जगह विसम्वाद नहीं करार किया जा सकता । अगर ऐसा बरार कर दिया जाय तो समस्त इन्द्रियप्रत्यक्ष भी अप्रमाण हो जायगा, क्योंकि इन्द्रियसे हमने मानो १०० बातें देखी और उनमेंसे कोई एक दो बातें गलत निकल गईं तो उसमें कही यह नहीं करार किया जा सकता कि इन्द्रियप्रत्यक्ष अप्रमाण है ।

वचनित् विसवाद होनेसे सर्वत्र अप्रमाणाताका अनियम—शकाकारने कहा था कि श्रुतज्ञान अप्रमाण है, क्योंकि किसी जगह उसमें विसम्वाद भी देखा जा सकता है, तो ऐसा कहने वाला शकाकार अभिज्ञ नहीं है । हो सकता है कही विसम्वाद, मगर कही एक जगह विसम्वाद हो जानेसे कही वह श्रुत अप्रमाण नहीं हो गया । देखो जैसे मतिज्ञानके द्वारा हम जान लेते कि यह तालाब है और हमें पानी पीना है तो भट पहुच जाते हैं और पुस्तकके द्वारा आप जान जायें कि इस जगह नदी है तो आप नदीपर भी पहुच जाते हैं । तो जैसे मतिज्ञानसे जान करके उसके अर्थक्रिया होती है उसी प्रकार श्रुतज्ञानसे जानकर भी अर्थक्रिया होती है । इसलिए यह श्रुतप्रमाण है, वचनित् विसवादक होनेसे अप्रमाण नहीं है, क्योंकि उसमें मिलान करेंगे तो निर्णय हो जायगा—वीतराग ऋषिजनों द्वारा प्रणीत है आगम तो उसमें अप्रमाणाताका अवकाश नहीं, मगर पंडित लोग भी तो ग्रन्थ रचते ही हैं और विद्वान भी रचते ही हैं, उनमें अगर कही विसम्वाद हो गया तो कही उसके मायने यह नहीं है कि वह भी सब अप्रमाण है । जहाँ विवाद हो वहाँ मिला लो । आर्षमें तो विवाद नहीं, किन्तु जो अनार्ष है उसमें विसम्वाद हो सकता है । सो जहाँ सर्वज्ञताकी धारासे मिलान करता हो वह प्रमाण है और जहाँ मिलान न खाये वह प्रमाण नहीं है । तो वही कुछ अश मिलान न खाने से, उसका कुछ अश प्रमाण न होनेसे यह नहीं करार किया जा सकता कि समस्त श्रुतज्ञान अप्रमाण है । मतिज्ञानकी भाँति श्रुतज्ञान भी सवादक है, इस कारण यह श्रुतज्ञान इन

५ सम्यक्ज्ञानके विशेषोमे सम्मिलित किया है । जैसे मतिज्ञान प्रमाण है वैसे ही श्रुतज्ञान भी प्रमाण है । कही विसम्बाद ग्रानेसे समस्त श्रुतज्ञान अप्रमाण नहीं हो गया । तो देखो श्रद्धा की बात बतलाते है कि जिनवाणीके वचनोमे जो शका करे सो जैन नही है । जिन कौन ? जिसने रागद्वेषको जीता वह जिन, अरहतदेव, जिसने रागद्वेषपर विजय किया वे आचार्य उपाध्याय और साधु । इनकी परम्परासे चला आया हुआ जो आगम है उसमे कभी भी शका न करनी चाहिए । कदाचित् अतिरिक्त शास्त्रोमे कही विसम्बाद हो तो उतनेके कारण सबको अप्रमाण करार न करना । जैसे इन्द्रियप्रत्यक्षसे हमे कई चीज अप्रमाण जची तो सारे इन्द्रिय-प्रमाण अप्रमाण नहीं होते । तो जो श्रुतज्ञानकी प्रमाणता नहीं मानते है उनका निराकरण इस श्रुतज्ञानके कथनसे हो जाता है ।

मति, श्रुतज्ञानके स्वामियोका कुछ दिग्दर्शन—बतलाओ कितने जानोकी बात चली अब तक ? दो जानोकी—(१) मतिज्ञानकी और (२) श्रुतज्ञानकी । ये सब ससारी जीवोमे पाये जाते है, अरहतके केवलज्ञान है । एक जो मुनि महाराज हो और मनःपर्ययज्ञानके धारी हो । आजकल तो मनःपर्ययज्ञानके धारी मुनि न हो सकेंगे, परमावधि व सर्वावधि ज्ञानके धारी नहीं हो सकते, हाँ देशावधि सम्यग्ज्ञानके धारी अब भी हो सकते है । पर प्रायः सबमे मतिज्ञान और श्रुतज्ञान पाया जा रहा है । जो मनःपर्ययज्ञानके धारी है उनके भी मतिज्ञान व श्रुतज्ञान जो अवधिज्ञानके धारी है उनके भी मतिज्ञान व श्रुतज्ञान, जिनके ये नहीं हैं उनके भी मतिज्ञान व श्रुतज्ञान, और जिनके मन नहीं है उनके भी मति, श्रुत, है वह अज्ञान, वह इस प्रकारका श्रुतज्ञान कि जहाँ विवेकरहित है, हिताहितका ज्ञान नहीं, ऐसे ही उस मतिसे सम्बन्धित कुछे विशेष ज्ञान हैं उस ज्ञानमे, और इसी तरह उन असज्जो जीवोके सम्भव है । जब श्रुतज्ञान है तो कोई न कोई उनमे ईहा अवाय होगा, मगर उनका ईहा अवाय जैसे श्रुतज्ञान स्पष्ट नहीं, ऐसे ही ईहा अवाय भी स्पष्ट नहीं । सज्जाओके बलपर जितना ज्ञानविकास होता है उतना वहाँ ज्ञानविकास होता है । यो इस प्रकरणमे मतिज्ञान, श्रुतज्ञानका वर्णन किया ।

अवधि, मनःपर्यय व केवलज्ञानमें ज्ञानत्वकी सिद्धि—मतिश्रुतावधिमनःपर्ययकेवलानि-ज्ञानम्, इस सूत्रमे मति और श्रुतज्ञानके बारेमे कुछ वर्णन हुआ था । अब यह जिज्ञासा हो रही है कि अवधि, मनःपर्यय और केवलज्ञान इनके वचनसे क्या बताया गया, क्या किया गया है, इसका क्या तात्पर्य है ? तो इन तीन बातोके बारेमे अब कुछ वर्णन किया जा रहा है, ये तीन ज्ञान प्रत्यक्षज्ञान हैं । प्रत्यक्ष क्या ? आत्माका ही सहारा लेकर जो उत्पन्न हो उसे प्रत्यक्ष कहते हैं । अक्षके मायने इन्द्रिय भी है और अक्षके मायने आत्मा भी है । जो व्याप जाय उसे अक्ष कहते है । जो व्याप जाय, ऐसा जगत्मे कौनसा तत्त्व है ? देखो विलक्षणता आत्मामे है कि यह ज्ञान निश्चयतः तो आत्माके प्रदेशोमे ही रहता है, मगर इसकी लीलाकी, इसकी वृत्ति

पर भी वैसा व्यवहार बन पड़ेगा । किसीकी समझी हुई बातको आप बहुत बतायेंगे । देखो आप ऐसा कहना, कितना ही समझाये जानेपर भी, आप जब दूसरेको वह बात कहने जायेंगे तो आप अपने उपादानके अनुकूल कोई एक छटा जरूर लगा देंगे । होता ही है ऐसा । आपने किसी नौकरको भेजा कि जावो उससे अमुक बात कह आओ, उसे खूब समझा दिया । खूब समझनेके बाद भी क्या वह आप जैसा समझा सकेगा ? नहीं समझा सकता, क्योंकि उसका उपादान ही और ढगका है । बातमें शब्दोंका हेरफेर करेगा, हेरफेर न भी करें तो टोन तो बदल ही जायगा, तो प्रयोजन यह है कि हमको अगर कही विसम्वाद हो गया तो हमें मेल मिलाना चाहिए कि मूल आप्त सर्वज्ञदेवकी जो धारा चल रही है उससे मिलती हुई बात है या नहीं ? मिलती हुई बात नहीं है तो आप यह समझ लो कि ये हमारे ऋषि सत्तोंके वचन नहीं है, ये तो कोई ऊपरसे लगा दिए गए हैं । कही आगममें कोई बात अप्रमाणकी मिल जाय, कही एक जगह विसम्वाद हो तो उससे कही सारी जगह विसम्वाद नहीं करार किया जा सकता । अगर ऐसा करार कर दिया जाय तो समस्त इन्द्रियप्रत्यक्ष भी अप्रमाण हो जायगा, क्योंकि इन्द्रियसे हमने मानो १०० बातें देखी और उनमेंसे कोई एक दो बातें गलत निकल गईं तो उसमें कही यह नहीं करार किया जा सकता कि इन्द्रियप्रत्यक्ष अप्रमाण है ।

वचनित् विसवाद होनेसे सर्वत्र अप्रमाणताका अनियम—शकाकारने कहा था कि श्रुतज्ञान अप्रमाण है, क्योंकि किसी जगह उसमें विसम्वाद भी देखा जा सकता है, तो ऐसा कहने वाला शकाकार अभिज्ञ नहीं है । हो सकता है कही विसम्वाद, मगर कही एक जगह विसम्वाद हो जानेसे कही वह श्रुत अप्रमाण नहीं हो गया । देखो जैसे मतिज्ञानके द्वारा हम जान लेते कि यह तालाब है और हमें पानी पीना है तो झट पहुँच जाते हैं और पुस्तकके द्वारा आप जान जायें कि इस जगह नदी है तो आप नदीपर भी पहुँच जाते हैं । तो जैसे मतिज्ञानसे जान करके उसके अर्थक्रिया होती है उसी प्रकार श्रुतज्ञानसे जानकर भी अर्थक्रिया होती है । इसलिए यह श्रुतप्रमाण है, वचनित् विसवादक होनेसे अप्रमाण नहीं है, क्योंकि उसमें मिलान करेंगे तो निर्णय हो जायगा—वीतराग ऋषिजनो द्वारा प्रणीत है आगम तो उसमें अप्रमाणताका अवकाश नहीं, मगर पंडित लोग भी तो ग्रन्थ रचते ही हैं और विद्वान भी रचते ही हैं, उनमें अगर कही विसम्वाद हो गया तो कही उसके माथने यह नहीं है कि वह भी सब अप्रमाण है । जहाँ विवाद हो वहाँ मिला लो । आपमें तो विवाद नहीं, किन्तु जो अनार्प है उसमें विसम्वाद हो सकता है । सो जहाँ सर्वज्ञताकी धारासे मिलान करता हो वह प्रमाण है और जहाँ मिलान न खाये वह प्रमाण नहीं है । तो कही कुछ अंश मिलान न खाने से, उसका कुछ अंश प्रमाण न होनेसे यह नहीं करार किया जा सकता कि समस्त श्रुतज्ञान अप्रमाण है । मतिज्ञानकी भाँति श्रुतज्ञान भी सवादक है, इस कारण यह श्रुतज्ञान इन

५ सम्यक्ज्ञानके विशेषोंमें सम्मिलित किया है। जैसे मतिज्ञान प्रमाण है वैसे ही श्रुतज्ञान भी प्रमाण है। कही विसम्वाद आनेसे समस्त श्रुतज्ञान अप्रमाण नहीं हो गया। तो देखो श्रद्धा की बात बतलाते हैं कि जिनवाणीके वचनोंमें जो शका करे सो जैन नहीं है। जिन कौन ? जिसने रागद्वेषको जीता वह जिन, अरहतदेव, जिसने रागद्वेषपर विजय किया वे आचार्य उपाध्याय और साधु। इनकी परम्परासे चला आया हुआ जो आगम है उसमें कभी भी शका न करनी चाहिए। कदाचित् अतिरिक्त शास्त्रोंमें कही विसम्वाद हो तो उतनेके कारण सबको अप्रमाण करार न करना। जैसे इन्द्रियप्रत्यक्षसे हमें कई चीज अप्रमाण जची तो सारे इन्द्रिय-प्रमाण अप्रमाण नहीं होते। तो जो श्रुतज्ञानकी प्रमाणाता नहीं मानते हैं उनका निराकरण इस श्रुतज्ञानके कथनसे हो जाता है।

मति, श्रुतज्ञानके स्वामियोंका कुछ दिग्दर्शन—बतलाओ कितने ज्ञानोंकी बात चली अब तक ? दो ज्ञानोंकी—(१) मतिज्ञानकी और (२) श्रुतज्ञानकी। ये सब ससारी जीवोंमें पाये जाते हैं, अरहतके केवलज्ञान है। एक जो मुनि महाराज हो और मनःपर्ययज्ञानके धारी हो। आजकल तो मनःपर्ययज्ञानके धारी मुनि न हो सकेंगे, परमावधि व सर्वावधि ज्ञानके धारी नहीं हो सकते, हाँ देशावधि सम्यग्ज्ञानके धारी अब भी हो सकते हैं। पर प्रायः सबमें मतिज्ञान और श्रुतज्ञान पाया जा रहा है। जो मनःपर्ययज्ञानके धारी है उनके भी मतिज्ञान व श्रुतज्ञान जो अवधिज्ञानके धारी है उनके भी मतिज्ञान व श्रुतज्ञान, जिनके ये नहीं हैं उनके भी मतिज्ञान व श्रुतज्ञान, और जिनके मन नहीं है उनके भी मति, श्रुत, है वह अज्ञान, वह इस प्रकारका श्रुतज्ञान कि जहाँ विवेकरहित है, हिताहितका ज्ञान नहीं, ऐसे ही उस मतिसे सम्बन्धित कुछे विशेष ज्ञान हैं उस ज्ञानमें, और इसी तरह उन असज्जो जीवोंके सम्भव है। जब श्रुतज्ञान है तो कोई न कोई उनमें ईहा अवाय होगा, मगर उनका ईहा अवाय जैसे श्रुतज्ञान स्पष्ट नहीं, ऐसे ही ईहा अवाय भी स्पष्ट नहीं। सज्ञाओंके बलपर जितना ज्ञानविकास होता है उतना वहाँ ज्ञानविकास होता है। यो इस प्रकरणमें मतिज्ञान, श्रुतज्ञानका वर्णन किया।

अवधि, मनःपर्यय व केवलज्ञानमें ज्ञानत्वकी सिद्धि—मतिश्रुतावधिमनःपर्ययकेवलानि-ज्ञानम्, इस सूत्रमें मति और श्रुतज्ञानके बारेमें कुछ वर्णन हुआ था। अब यह जिज्ञासा हो रही है कि अवधि, मनःपर्यय और केवलज्ञान इनके वचनसे क्या बताया गया, क्या किया गया है, इसका क्या तात्पर्य है ? तो इन तीन बातोंके बारेमें अब कुछ वर्णन किया जा रहा है, ये तीन ज्ञान प्रत्यक्षज्ञान हैं। प्रत्यक्ष क्या ? आत्माका ही सहारा लेकर जो उत्पन्न हो उसे प्रत्यक्ष कहते हैं। अक्षके मायने इन्द्रिय भी है और अक्षके मायने आत्मा भी है। जो व्याप जाय उसे अक्ष कहते हैं। जो व्याप जाय, ऐसा जगत्में कौनसा तत्त्व है ? देखो विलक्षणता आत्मामें है कि यह ज्ञान निश्चयतः तो आत्माके प्रदेशोंमें ही रहता है, मगर इसकी लीलाकी, इसकी वृत्ति

की जब प्रशंसा करते तो ऐसा ही कहनेसे समझमें आता कि यह ज्ञान तीनों लोकोमें व अलोक में फैल गया । व्याकरणशास्त्रसे एक मर्म आप और जान लेंगे कि प्रायः करके जितनी धातु गमन होनेके अर्थमें हैं उन्हीं धातुवोका अर्थ प्रायः जानना भी है । जाना और जानना दोनोंकी वाचक प्रायः एक धातु होती है । इससे व्यावहारिक रूप विदित होता है कि यह ज्ञान ऐसा जाता है कि जिसकी तरह और कोई चीज जा ही नहीं सकती । ऐसा लोकालोकमें व्यापक होता है । बस ज्ञानमय आत्मा है, अपना आत्मा भी ऐसा जाता है कि लोकालोकको व्याप जाता है, इसी कारण इसे अक्ष बोलते हैं अर्थात् आत्माका सहारा लेकर जो ज्ञान उत्पन्न हो उसे कहते हैं प्रत्यक्ष ज्ञान । सूत्रकार उतने ही शब्दोंको सूत्रमें लगाते हैं कि जिसके बिना प्रतिपाद्यका प्रतिपादन नहीं हो सकता । तो उनके सूत्रमें जो कुछ भी शब्द हो वे निरर्थक नहीं होते, उनका वाच्य अर्थ है । तो सूत्रमें ही अवधि, मन पर्यय, केवल शब्द दिया है, उससे सिद्ध होता है कि वे ज्ञान ही हैं और अनुमानसे यो है कि इसके विरुद्ध कोई प्रमाण नहीं आ सकता जो इन ज्ञानोंका अभाव सिद्ध कर दे ।

अवधिज्ञान व मनःपर्ययज्ञानके अस्तित्वकी सुगम सिद्धि—भला जब ज्ञानमें इतनी सामर्थ्य है कि यह स्वतंत्र हो जाय, पर ससर्गरहित हो जाय, केवल रह जाय, तो तीन लोक तीन कालके समस्त सत् इसके ज्ञेय हो जाते हैं, ऐसा जब केवलज्ञान सिद्ध है तो केवलज्ञानसे थोड़ा ज्ञान हो तो उसमें क्या आपत्ति ? वे ही हो गए मन पर्यय और अवधिज्ञान । आखिर प्रत्यक्षकी पद्धति ही तो है—केवलज्ञान बड़ा है, जहाँ इतना बड़ा ज्ञान सम्भव है वहाँ अवधिज्ञान और मनःपर्ययज्ञानकी सम्भवतामें क्या संशय ? वास्तवमें यह अपना प्रभु, परमात्मा मानो प्रति समय तैयार बना रहता है प्रकट होने के लिए और इसको शान्त निराकुल बनाने के लिए । किन्तु कोई इसका आदर ही न करे तो वहाँ इसका वश नहीं चलता । जब वह सहज परमात्मतत्त्व स्वरूपतः ऐसा परविविक्त है और अपनी सारी शक्तियों में तन्मय है कि यह तो सदा ही उद्यत है कि ऐसा ही पूर्ण प्रकट हो जाय, पर उपादान दृष्टिसे तो इस उपयोगमें अपनी अशक्तिसे इसको दबा रखा है और उपयोग ऐसा बन क्यों गया ? देखो जो भी चीज विषम हो, अपने स्वभावसे विपरीत चले तो वहाँ परनिमित्त अवश्य है । परसर्ग हुए बिना कोई वस्तु विकृत नहीं हो सकती । तो क्या निमित्त है ? कर्मविपाक । कर्मोदय, कर्मविपाक और ये उपयोगके विकार । इनकी होड़ अनादि कालसे लग रही है । अनादि परम्परासे यह परस्पर निमित्तनैमित्तिक भावकी रीतिमें बढ़ते हुए अब तक चले आ रहे हैं, और जब तक किसी विधिसे सम्यग्ज्ञान उत्पन्न नहीं होता तब तक इसकी धारामें कोई बाधा नहीं डाल पाता, फिर भी प्रकृत्या क्षयोपशम-लब्धि होती और बढ़ बढ़कर अब सम्यक्त्व हो, अपने ज्ञानकी सुध हो, स्वभावमें आश्रय हो

तो यह कर्म-मेघपटल दूर होता है। तो जैसे-जैसे अवध्यावरण कर्मका विगम विशेष हो, अवधिज्ञानावरणका क्षयोपशम हो वैसे ही वैसे यह अवधिज्ञान प्रत्यक्षज्ञान प्रकट होता जाता है। अवधिज्ञान देशावधि व थोड़ा अवधिज्ञान हो तो उसका क्षेत्र और काल बहुत थोड़ा होता है। कितना होता है कि आत्माके निकट ही रहने वाली किसी चीजको जान पाये और दूर का न जान सके। जो जघन्य अवधिज्ञान है और कालसे बहुत निकट अन्तर्मुहूर्तकी बातको जान पाये ऐसा जघन्य अवधिज्ञान और जब यह बढ़ता है तो क्षेत्र भी बढ़ता है, कालअवधि भी बढ़ती है। यह नियम नहीं कि जघन्य अवधिज्ञान होकर ही आगेका अवधिज्ञान हो। परमावधि सर्वावधि ज्ञान होता है तो सारे लोकके रूपी पदार्थ जो असख्याते वर्षके अवधिके भूत भविष्यके पदार्थ ज्ञानमें आ जाते हैं। अवधिज्ञानका उत्कृष्ट विषय भी बहुत है। हाँ जो अवधिज्ञानके विषयमें न आ सके ऐसा अनन्त तो अनन्त है। अनन्त कई प्रकारके होते। कुछ ऐसे होते कि जिनका अन्त तो आयगा और नाम है अनन्त और ऐसा भी अनन्त है कि जिसमेंसे अनन्त भी निकल जायें तो भी अक्षय अनन्त रहेंगे। तो जो अवधिज्ञानके विषयसे दूर है उसे भी अनन्त कहते हैं और जो अक्षय है उसे भी अनन्त कहते हैं। तो उस अनन्त से एक भी कम हो वह असख्यात माना जाता है, ऐसी असख्यात पर्याय और लोकका सारा क्षेत्र अवधिज्ञानका विषय बन जाता है। ऐसा विषय होता है परमावधि सर्वावधिका और ऐसा ज्ञान जिसके प्रकट है वह चरम शरीर होता है। उसके बाद केवलज्ञान होता और मुक्त होते। एक देशावधि ही ऐसी है कि जिसके बाद कुछ नियम नहीं। चारो गतियोंमें यह देशावधिज्ञान होता है। तिर्यञ्च भी अवधिज्ञानी होते हैं, जानी है, सम्यग्दृष्टि है, ऐसे पशु-पक्षियोंके भी अवधिज्ञान हो सकता है। मनुष्योंके भी हो सकता है। जो श्रावक है, घरमें रहते हैं उनके भी हो सकता है। नारकियोंमें भी हो सकता है और देवोंमें भी। तो अवधिकी क्षायें बहुत हैं। वे सभी अवधिज्ञान इन्द्रिय और मनकी सहायताके बिना एक आत्मशक्तिसे प्रकट होते हैं।

आत्माश्रयसे ज्ञानबलका विकास—देखो एक थोड़ासा उदाहरण जब किसी बालक को या बड़ेको कोई भजन बोलते-बोलते या कोई बात करते करते भूल हो जाय, याद न आये तो वह दृष्टि कहा गड़ाता है? भीतरकी ओर याद करनेके लिए, न कि बाहर पुस्तक की ओर। याद पानेकी, स्मृति पानेकी क्या रीति है? तो यह उपयोग जब एक अपने आत्माकी ओर आता है तो इसमें महान बल प्रकट होता है। बाह्यपदार्थोंमें उपयोग लगा लगाकर अपनेको बलशाली बुद्धिमान समझना यह तो एक झूठी लड़ाईसी लड़ी जा रही है और बाह्यपदार्थोंका विकल्प त्यागकर एक अपने सहज आनन्दमय ज्ञानघन आत्मस्वभावपर उपयोग लगाना एक यह ऐसा सीधा काम है कि जिसके प्रभावसे अतुल्य बल प्रकट हो सकता है। आत्मबल ही वास्तविक बल है। शारीरिक बलको अगर वास्तविक बल माना जाय तब

तो एक बड़ी अलौकिक बात देखनेमें आ रही। उसका अर्थ लगाओ। एक ८ वर्ष १०-१२ बड़े पुष्ट पड़ोको (भैसेको) हाँकता चला जाता है एक छोटासा डडा लिए वे सब १०-१२ पड़े (भैसे) उस बालकके वशमें है। अब देखो एक पड़ेमें (भैसे) कितना है ? कई घोड़ोकी ताकत मिलाकर एक भैसेके बराबर ताकत होती है। बलशाली वे भैसे एक बालकके वशमें हो गए तो इसमें अन्तर किस बातका है ? बुद्धिबलका, हृदय बलका। तो यह आत्मबल ही एक अमीरी है। बाहरमें अमीरी में क्या फर्क पड़ता है ? कोई बाहरमें बहुत अमीर (धनिक) हो और परमें ममता तो उसे चैन कहा ? एक अमेरिकन, जिसका नाम 'फोर्ड' जिसने 'फोर्ड मोटर' बड़ा आविष्कार किया उसे अरबपति कह लीजिए, खरबपति कह लीजिए, वह भी छोटे नौकरोको देखकर उनसे बहुत ईर्ष्या करता था। उनको हसते गाते, काम कर वह अपनेको बड़ा दुःखी और उनको बड़ा सुखी अनुभव करता था। अब बतलाओ है एक अकेला यह चिन्मात्र और कुछ तो रहता नहीं। जो चिन्मात्र तत्त्व है वही मगर यहाँ कहा कहा उपयोग देकर और क्या-क्या अपना बिगाड़ किया जा रहा शासन पाया, अमूल्य समागम पाया तो उसका सदुपयोग कर लें, नहीं तो यह दुः पुनः मिलना कठिन है। दिन तो कटते ही हैं। सबके कटते हैं, विषयोंमें काट लिए उसमें सार कुछ न मिलेगा और एक ज्ञान ध्यान समय वैराग्यमें दिन काट लेंगे तब जब तक ससार है तब तक अतुल वैभव मिलेगा और अन्तमें मुक्ति प्राप्त हो जाय के सारे सकट मिटेंगे। बोलो यहाँ दिल फसानेमें लाभ है या अपने आपमें दिल लाल है ? और बड़े बड़े ज्ञानविकास होते हैं, उनका साधन है आत्माश्रय। इसी पौरुषमें ज्ञान उत्पन्न हुआ। यहाँ सम्यक् अवधिज्ञानकी बात चल रही है। सम्यग्दृष्टिके होत के होला और यह अवधि कोई बड़ी चीज नहीं है। इच्छाओंका अभाव हो, एवं लगन हो, ये सारे विलास ज्ञानविकास ये सब स्वयं अभ्युदित हो जाते हैं। तो जब होकर यह ज्ञान सारे लोकालोकको जान सकता है, ऐसा यह केवलज्ञानसे ही है यथायोग्य किन्हीं ससारी जीवोंके ऊपरी रूपी पदार्थ उस भूत भविष्यका बाहरी प्रत्यक्ष ज्ञान हो जाय तो यह कोई बड़ी बात नहीं है। नियमतः अवधिज्ञान ज्ञान

मनःपर्ययज्ञानकी ज्ञानविशेषता—अब मन पर्ययज्ञानके विषयमें चिंतन क चित्तमें आये हुए पदार्थका ज्ञान कर लेना मन पर्ययज्ञान है। जहाँ केवलज्ञान हो वहाँ मनःपर्ययज्ञान बने तो इसमें क्या आश्चर्य ? यह भी इन्द्रिय मनकी सहा आत्मीय शक्तिसे प्रकट होता है। प्रत्यक्ष ज्ञान भविष्यकी बात भी जानता और पुराणोंमें कि अमुक दिन यह होगा, अमुक भवमें यह होगा। तो जहाँ एक भवकी

दी, एक दिनकी बात बता दी उसका अर्थ यह है कि सभी समयोंमें जो कुछ है वह सब जानते हैं। मगर पदार्थमें जो विषम परिणामन होता है उसका जो विधान है उस विधानमें जैसा उपादान निमित्तका योग उस विधानसे योग्य उपादानमें अनुरूप परिणमता है ऐसा ही होता चला जायगा, ऐसे विधानपूर्वक जो कुछ हुआ, जो कुछ हो रहा है, जो कुछ होगा वह एक निर्मल ज्ञानीने जान लिया। मनःपर्यय परकीय मनोगत अर्थको जान लेता है। इसका भी विषय भूत भविष्य वर्तमान सभी अवधिसहित है।

सर्वजघन्यज्ञानका स्वामी—देखो ज्ञानकी सर्वजघन्य अवस्था क्या होती और सर्वोत्कृष्ट अवस्था क्या होती है ? निगोद जीव सूक्ष्म लब्ध्यपर्याप्तिकके किस समय जघन्यज्ञान होता सो सुनिये, देखो किसकी चर्चा चल रही ? निगोद जीवकी। जिसके बारेमें कहा है—“एक श्वास में आठ दश बार। जन्म्यो मर्यो सह्यो दुःख भार ॥” हाथकी नाडी एक बार उचकनेमें जितना समय लगता है उतनी देरमें १८ बार जन्ममरण होता है। इस श्वासकी बात नहीं कह रहे जो मुखसे निकलती है। मुखसे निकलनेकी श्वासमें तो बड़ी बेईमानी चल सकती है, कहो काफी देरमें श्वास मुखसे बाहर निकाली जाय ? कोई ऐसा करे तो भी कही उससे निगोद जीवकी आयु लम्बी तो न हो जायगी। यहाँ हाथकी नाडीमें कोई बेईमानी नहीं कर सकता। हाँ कोई कमजोर पुरुष हुआ तो उसकी नाडी तो कुछ मदी चलेगी या तेज, मगर स्वस्थ पुरुष की नाडी ठीक उचकती है। तो उस नाडीके एक बार उचकनेमें जितना समय लगता है उतने समयमें १८ बार जन्म होगा। देखो जन्मका ही नाम मरण है और मरणका ही नाम जन्म है। कोई ऐसा न सोच ले कि यह तो जन्ममरण दोनोंका मिलाकर ३६ बार हो गया। तो जब गणितसे हिसाब लगाया जायगा तो एक सेकेण्डमें करीब २२-२३ बार जन्ममरण होता जाता है। ऐसे तो हैं वे निगोद जीव, तिसपर भी सूक्ष्म निगोद, और तिसपर भी लब्ध्यपर्याप्त। अब समझो, कितने जघन्य जीवोंकी बात कह रहे, जो अनेक बार खूब जन्ममरण करके अनेक अनेक भवोंमें एकत्र रह रहे और मरकर कही बहुत दूर चले जायें निगोद बननेके लिए और मोड़ा लेकर जाय उस जीवके उस समय पहले मोड़के समय जो ज्ञान रहता है वह सर्व जघन्य ज्ञान रहता है। इसके अतिरिक्त अन्य अन्य जीवोंके ज्ञान इससे अधिकाधिक मिलेंगे। उस जीवके जब कुछ अपने आप सक्लेशमें कुछ हीनता होती है उनका ज्ञान बढ़ता है।

बहिरंग निमित्त और अंतरंग निमित्तके विश्लेषणका दिग्दर्शन—बताओ उन जीवों का क्या वश चले ? विशेष ज्ञान नहीं, मन नहीं और वहाँ कोई परिचय नहीं, जिनके वे कर्म का कैसे आश्रय लें ? ये कर्मोंको नहीं जान सक रहे वे निगोद और उनके पास नहीं चिपका रहे अपने उपयोगको तो क्या उनके विकार हट जायेंगे ? वे तो नैमित्तिक हैं, हो गए। बुद्धिमानी तो इसमें है कि जब हम आप लोगोंको ज्ञान मिला तो हम इस आश्रयभूत निमित्तका

तो एक बड़ी अलौकिक बात देखनेमें आ रही । उसका अर्थ लगाओ । एक ८ वर्षका बालक १०-१२ बड़े पुष्ट पड़ोकी (भैंसोंकी) हाँकता चला जाना है एक छोटासा उड़ा लिए हुए, और वे सब १०-१२ पड़े (भैंसे) उस बालकके वशमें हैं । अब देखो एक पड़ेमें (भैंसेमें) बल कितना है ? कई घोड़ोंकी ताकत मिलाकर एक भैंसेके बराबर ताकत होती है । तो इतने बलशाली वे भैंसे एक बालकके वशमें हो गए तो इसमें अन्तर किम बातका है ? ज्ञानबलका बुद्धिबलका, हृदय बलका । तो यह आत्मबल ही एक अमीरी है । बाहरमें अमीरी व गरीबी में क्या फर्क पड़ता है ? कोई बाहरमें बहुत अमीर (धनिक) हो और परमें ममता रहती हो तो उसे चैन कहा ? एक अमेरिकन, जिसका नाम "फोर्ड" जिम्ने "फोर्ड मोटर" का बहुत बड़ा आविष्कार किया उसे अरवपति कह लीजिए, खरवपति कह लीजिए, वह भी अपने छोटे छोटे नौकरीको देखकर उनसे बहुत ईर्ष्या करता था । उनको हमते गाते, काम करते देखकर वह अपनेको बड़ा दुःखी और उनको बड़ा सुखी अनुभव करता था । अब बतलाओ यहाँ रहता है एक अकेला यह चिन्मात्र और कुछ तो रहता नहीं । जो चिन्मात्र तत्त्व है वही तो रहेगा । मगर यहाँ कहा कहा उपयोग देकर और क्या-क्या अपना बिगाड़ किया जा रहा है ? जैन शासन पाया, अमूल्य समागम पाया तो उसका सदुपयोग कर लें, नहीं तो यह दुर्लभ अवसर पुनः मिलना कठिन है । दिन तो कटते ही हैं । सबके कटते हैं, विषयोंमें काट लिया दिन तो उसमें सार कुछ न मिलेगा और एक ज्ञान ध्यान समय वैराग्यमें दिन काट लेंगे तो भविष्यमें जब तक ससार है तब तक अतुल वैभव मिलेगा और अन्तमें मुक्ति प्राप्त हो जायगी, ससार के सारे सकट मिटेंगे । बोलो यहाँ दिल फसानेमें लाभ है या अपने आपमें दिल लगानेसे लाभ है ? और बड़े बड़े ज्ञानविकास होते हैं, उनका साधन है आत्माश्रय । इसी पौरुषमें यह अवधि ज्ञान उत्पन्न हुआ । यहाँ सम्यक् अवधिज्ञानकी बान चल रही है । सम्यग्दृष्टिके होता, ज्ञानियों के होता और यह अवधि कोई बड़ी चीज नहीं है । इच्छाओंका अभाव हो, एक आत्माकी लगन हो, ये सारे विलास ज्ञानविकास ये सब स्वयं अभ्युदित हो जाते हैं । तो जब निरावरण होकर यह ज्ञान सारे लोकालोकको जान सकता है, ऐसा यह केवलज्ञानसे ही होता है, तब यथायोग्य किन्हीं ससारी जीवोंके ऊपरी रूपी पदार्थ उस भूत भविष्यका बाहरी पाटीका एक प्रत्यक्ष ज्ञान हो जाय तो यह कोई बड़ी बात नहीं है । नियमतः अवधिज्ञान ज्ञानविशेष है ।

मनःपर्ययज्ञानकी ज्ञानविशेषता—अब मन पर्ययज्ञानके विषयमें चिंतन करें । दूसरेके चित्तमें आये हुए पदार्थका ज्ञान कर लेना मन पर्ययज्ञान है । जहाँ केवलज्ञान हो सकता है वहाँ मन पर्ययज्ञान बने तो इसमें क्या आश्चर्य ? यह भी इन्द्रिय मनकी सहायता बिना आत्मीय शक्तिसे प्रकट होता है । प्रत्यक्ष ज्ञान भविष्यकी बात भी जानता और बताते ही हैं पुराणोंमें कि अमुक दिन यह होगा, अमुक भवमें यह होगा । तो जहाँ एक भवकी बात बता

दी, एक दिनकी बात बता दी उसका अर्थ यह है कि सभी समयोंमें जो कुछ है वह सब जानते हैं । मगर पदार्थमें जो विषय परिणामन होता है उसका जो विधान है उस विधानमें जैसा उपादान निमित्तका योग उस विधानसे योग्य उपादानमें अनुरूप परिणमता है ऐसा ही होता चला जायगा, ऐसे विधानपूर्वक जो कुछ हुआ, जो कुछ हो रहा है, जो कुछ होगा वह एक निर्मल ज्ञानीने जान लिया । मनःपर्यय परकीय मनोगत अर्थको जान लेता है । इसका भी विषय भूत भविष्य वर्तमान सभी अवधिसहित है ।

सर्वजघन्यज्ञानका स्वामी—देखो ज्ञानकी सर्वजघन्य अवस्था क्या होती और सर्वोत्कृष्ट अवस्था क्या होती है ? निगोद जीव सूक्ष्म लब्ध्यपर्याप्तिकके किस समय जघन्यज्ञान होता सो सुनिये, देखो किसकी चर्चा चल रही ? निगोद जीवकी । जिसके बारेमें कहा है—“एक श्वास में आठ दश बार । जन्म्यो मर्यो सह्यो दुःख भार ॥” हाथकी नाडी एक बार उचकनेमें जितना समय लगता है उतनी देरमें १८ बार जन्ममरण होता है । इस श्वासकी बात नहीं कह रहे जो मुखसे निकलती है । मुखसे निकलनेकी श्वासमें तो बड़ी बेईमानी चल सकती है, कहो काफी देरमें श्वास मुखसे बाहर निकाली जाय ? कोई ऐसा करे तो भी कही उससे निगोद जीवकी आयु लम्बी तो न हो जायगी । यहाँ हाथकी नाडीमें कोई बेईमानी नहीं कर सकता । हाँ कोई कमजोर पुरुष हुआ तो उसकी नाडी तो कुछ मदी चलेगी या तेज, मगर स्वस्थ पुरुष की नाडी ठीक उचकती है । तो उस नाडीके एक बार उचकनेमें जितना समय लगता है उतने समयमें १८ बार जन्म होगा । देखो जन्मका ही नाम मरण है और मरणका ही नाम जन्म है । कोई ऐसा न सोच ले कि यह तो जन्ममरण दोनोंका मिलाकर ३६ बार हो गया । तो जब गणितसे हिसाब लगाया जायगा तो एक सेकेण्डमें करीब २२-२३ बार जन्ममरण हो जाता है । ऐसे तो हैं वे निगोद जीव, तिसपर भी सूक्ष्म निगोद, और तिसपर भी लब्ध्यपर्याप्त । अब समझो, कितने जघन्य जीवोंकी बात कह रहे, जो अनेक बार खूब जन्ममरण करके अनेक अनेक भवोंमें एकत्र रह रहे और मरकर कही बहुत दूर चले जायें निगोद बननेके लिए और मोड़ा लेकर जाय उस जीवके उस समय पहले मोड़के समय जो ज्ञान रहता है वह सर्व जघन्य ज्ञान रहता है । इसके अतिरिक्त अन्य अन्य जीवोंके ज्ञान इससे अधिकाधिक मिलेंगे । उस जीवके जब कुछ अपने आप सङ्कलेशमें कुछ हीनता होती है उनका ज्ञान बढ़ता है ।

बहिरंग निमित्त और अतरंग निमित्तके विश्लेषणका दिग्दर्शन—बताओ उन जीवों का क्या वश चले ? विशेष ज्ञान नहीं, मन नहीं और वहाँ कोई परिचय नहीं, जिनके वे कर्म का कैसे आश्रय लें ? ये कर्मोंको नहीं जान सक रहे वे निगोद और उनके पास नहीं चिपका रहे अपने उपयोगको तो क्या उनके विकार हट जायेंगे ? वे तो नैमित्तिक है, हो गए । बुद्धिमान्नी तो इसमें है कि जब हम आप लोगोंको ज्ञान मिला तो हम इस आश्रयभूत निमित्तका

आश्रय न करें, आधीनता न मोचें, इसको दिनमें न रगें । इससे हमारी प्रगति चलेगी । ये बाहरी पदार्थ ऐसे हैं कि इनमें उपयोग दें तो ये निमित्त कहलायेंगे, न उपयोग दें तो निमित्त न कहलायेंगे । मानो कोई एक छोटी उम्रकी महिला है तो उनको पिता तो देखता है और तरहसे, भाई देखता है और दृष्टिमें, स्वगुरु देखता है और दृष्टिमें, पति देखता है और दृष्टिमें । अरे वह तो एक ही है, अगर वह किमीके भावना निमित्त हो तो सबके एक ही किम्मेके भाव बनना चाहिए था, मगर जिनकी जैसी दृष्टि है उन दृष्टिके अनुसार उस बाह्य पदार्थका आश्रय लेकर वह अपने वैसे विकल्प बना रहा । देखो ये बाहरी पदार्थ निमित्त नहीं कहलाते, ये आश्रयभूत कहलाते । इनको उपचरित निमित्त बोलते हैं । मगर कर्मविपाक जो चल रहा है वह उपचरित निमित्त नहीं है । हम जानते हो तो, न जानते हो तो । न जानने वाले तो अनतानन्त जीव है । जैसा जो कुछ दुनियाके और पदार्थोंके साथ निमित्तनैमित्तिक व्यवहार है वहाँ भी चल रहा है, सो ही विधि यहाँ है, पर यह फर्क हो जाता है कि जो जानी जीव बाह्य विषयोका इन पदार्थोंका आश्रय नहीं लेते उनके व्यक्त विकार नहीं होता, हाँ अव्यक्त विकार रहते हैं, वे विकार व्यक्त नहीं हो पाते, और विकार व्यक्त न हो पायें, तो उनके चोट नहीं लगती है । वे बहुत साधारण आसव बंधके हेतु होते हैं, जिनको अध्यात्मशास्त्रमें दृष्टिमें नहीं लिया है, करणानुयोग उन विकारोंका वर्णन करता और कुछ ऐसा समझ लो ।

सम्यक्त्वकी अनन्तससारच्छेदकता—किसी जीवने सम्यक्त्व पा लिया तो सम्यक्त्व पानेसे अनन्त ससार कट गया ना ? अब रह गया मान, लो करोड वर्षका समार या कुछ कम अर्द्धपुद्गल परिवर्तन सही, यह इतना बड़ा ससार इस अनन्त ससारके आगे क्या गिनती रखता है ? जैसे किसी पर एक लाखका कर्जा हो और ६६६६६ ६० अदा कर चुका हो, केवल १) रुपये का ही कर्जा शेष रहा तो उसे लोग कर्जा भी नहीं कहते इतने बड़े धनके सामने, ऐसे ही समझ लो कि जहाँ सम्यग्दृष्टि जीवोंका अनन्त समार मिट गया वहाँ ये करोड, अरब खरब वर्ष कुछ गिनती भी रखते हैं क्या ? अरे उनकी कुछ भी गिनती नहीं है । एक जगह यह कथानक आया है कि कोई एक श्रावक किसी समवशरणमें जा रहा था तो उसे मुनि महाराज रास्तेमें मिले । मुनि महाराजने उस श्रावकसे कहा कि तुम समवशरणमें जा रहे हो वहाँसे हमारे विषयमें जानकारी करके आना कि अभी हमारे कितने भव शेष हैं ? वे मुनिराज उस समय एक छेवलेके पेड़के नीचे बैठे हुए थे । छेवलेके पेड़में तो देखा होगा कि बहुत कम पत्ते होते हैं । खैर, वह श्रावक जब समवशरणमें पहुँचा और प्रश्न किया कि अभी श्रमुक मुनि महाराजके कितने भव शेष हैं ? तो गणधरदेवने वहाँ उत्तर दिया कि वह मुनि-राज जिस वृक्षके नीचे बैठे होंगे उसमें जितने पत्ते होंगे उतने भव अभी शेष हैं । तो वह श्रावक जब वापिस आया और मुनि महाराजको एक झमलीके वृक्षके नीचे बैठा हुआ पाया

तो अपना माथा धुनते हुए बड़े खेदके साथ बोला—महाराज ! अभी तो आपके बहुत भव शेष है । समवशरणमे बताया है कि जिस वृक्षके नीचे बैठे हुए है उसमे जितने पत्ते हैं उतने भव अभी शेष है, तो वहाँ मुनि महाराज बोले—अरे श्रावक तू व्यर्थ दुःखी क्यों होता ? अरे गिनती तो आ गई । उस अनन्तकालके सामने ये लाख, करोड़, अरब भव कुछ भी तो गिनती नहीं रखते । और ये लाखो, करोड़ो भव तो एक ही दिनमे खतम किए जा सकते हैं । तो जैसे कहते हैं ना, कला, शृङ्गार, एक शोभाकी बात । सार बात बस यही है आत्माके सहज-स्वरूपको जानकर उस रूप अपनेको अनुभव करें कि मैं तो यह हूँ, और भगड़े सारे खतम । बाकीके जो और त्रिवाद उठ खड़े होते उनसे आत्मा ऐसा झुँझला जाता और भीतरमे ऐसा कषाय बैठ जाता कि वह स्वभावाश्रय करनेका पात्र नहीं रहता । उनसे हमें क्या प्रयोजन ? तो एक निर्णय है अपनेको निज सहज स्वभावरूप मानना कि यह मैं हूँ और मेरा कार्य इसके अनुरूप केवल ज्ञाता द्रष्टा रहना है । बात केवल यह है, ऐसा पाना है, बस यही एक धुन रहनी चाहिए, फिर आपकी कही अरक्षा नहीं है ।

अवधि, मनःपर्यय व केवलज्ञानकी अबाधित अध्यक्षता—ये अवधिज्ञान, मनःपर्यय ज्ञान, केवलज्ञान ये तीन अतीन्द्रिय ज्ञान हैं, इनका बाधक कोई प्रमाण नहीं है जिससे कि इसकी प्रमाणातामे बाधा आये । न युक्तिसे बाधा, न आगमसे और न प्रत्यक्षसे बाधा । जो इन्द्रियप्रत्यक्ष है उसका तो विषय ही नहीं । बाधा कैसे वह डालेगा ? युक्तियाँ ऐसी अबाधित हैं जैसी कि जो अभी कुछ कही । जिससे अवधिज्ञान, मनःपर्ययज्ञान, केवलज्ञान ये सिद्ध हो जाते हैं । दोनों ज्ञानोमे कला है ना जाननेकी । जाना, कितना जाना ? मेरा तो जानना जब काम है तो उसमे अवधि क्या कि कितना जाने ? वह तो जब तक दबा है सो कम जानता है । और उसका आवरण हट जाय तो वह तो सर्व जानेगा, पर युक्तिसे सोच लो । जो चीज किसी उपाधिके मिलने से घटती है और उपाधिके दूर होने से बढ़ती है, यदि उपाधि बिल्कुल दूर हो जाय तो वह अपने प्रकर्षमे आयगा कि नहीं ? तो यह ज्ञान जब रागादिक आवरणादिक अतरंग बहिरंग उपाधियोंके ससर्ग घटते हैं और इनके वियोगसे बढ़ते हैं तो जहाँ वियोग होता है वहाँ यह सम्भव है कि सर्वथा भी वियोग हो सकता । तो जहाँ आवरणका सर्वथा वियोग हो वहाँ ज्ञान पूरा प्रकट हो जायगा । युक्ति बताती है, आगम बताता है, अनुभव बता देगा । इस प्रत्यक्षज्ञानके माननेमे किसी प्रकारकी बाधा नहीं । तो मतिश्रुतावधिमनःपर्यय केवलानि ज्ञानमे जो ५ ज्ञान विशेष बताया है वह बिल्कुल ठीक है । इसके अतिरिक्त जो कुछ भी ज्ञान बतावेंगे वे इन ५ मे शामिल हो जायेंगे, कोई छूटा नहीं । और इनसे अधिक कहनेकी जरूरत नहीं है । ये ५ ज्ञान विशेष हैं और ये सभीके सभी ज्ञान कहलाते हैं, दोनों तरहसे अवधारण है । ये ५ ही ज्ञान हैं, दूसरा कोई ज्ञान नहीं कुमति कुश्रुत वगैरह । ये

५ ज्ञान ही है, इनमें अज्ञानका लवलेण नहीं। इस तरह उमा स्वामी महागजने जो सूत्रमें रचना की वह दार्शनिक दृष्टिसे, करणानुयोगसे, अव्यात्मदृष्टिमें, सभी दृष्टियोंमें इसके क्रम नाम सभी सगत बैठते हैं। इस तरह इन ५ ज्ञानोंके बारेमें कुछ स्वरूपका वर्णन किया। अब इसके सम्बन्धमें जो कुछ स्फुट आणकार्य हो सकती है उनका विवरण चलेगा।

आत्महितभावनासहित वाचन श्रवणकी उपयोगिता—शान्ति पानेकी विधि, धर्म-धारणकी विधि, जिनवचन मुननेकी विधि, जिनवचन पठन वाचन करने की विधि, कपाय मद करके, बाहरी उपयोग हटाकर एक निजहितकी ही भावना रखकर बनती है। हितमय, शिवरूप मगलमय जो निजका सहज स्वरूप है उसके आलम्बनकी भावना हो तो हमारे ये दर्शन, पूजन, स्वाध्याय, सत्सग आदि सब सफल हो जाते हैं। श्री उमास्वामी महाराजके इस रचित ६ वें सूत्रमें ज्ञानकी बात चल रही है, किसकी बात चल रही है? जिसमें कपायका नाम नहीं, जहाँ कण्टका नाम नहीं, ऐसा ज्ञानस्वरूप, किन्तु उपाधिका ससर्ग पाकर और उपयोग द्वारा बाह्य पदार्थोंमें रमकर याने उपचरित निमित्तका आश्रयकर वास्तविक निमित्तके सान्निध्यमें यह दशा चलती है। वहाँ यह समझना चाहिए कि ये सब विकार औपाधिक हैं, मेरेको बरवाद करनेके लिए आते हैं, ये महिमान हैं, महिमा नहीं जिनकी, हमारे लिए जिनका कोई महत्त्व नहीं, मेरेको बरवाद करने आते हैं विकार। विकार मेरा स्वरूप नहीं। ये मेरे स्वरूपसे नहीं उठे, मेरे स्वभावसे नहीं आये। मुझको मूढ़ बनना पड़ा, ऐसी ही मेरी योग्यता और ऐसा ही निमित्त सन्निधान कि यह बात बन रही है, पर ये सब मैं नहीं हूँ। मैं तो एक चैतन्य सत् हूँ और जिसको बहुत सुगमतया समझना हो तो अपने आपमें मैं ज्ञानमात्र हूँ, ज्ञान मात्र हूँ, ऐसी अन्तरमें दृष्टि रहे। उस ही ज्ञानस्वभावकी पर्यायके बारेमें बात चल रही है। ये ज्ञानविशेष ५ होते हैं—मति, श्रुत, अवधि, मनःपर्यय, केवल, इन ५ ज्ञानोंका सामान्यतया स्वरूप अब तक कहा गया है। अब कुछ इसमें विशेषतायें बतायी जा रही हैं।

मतिज्ञान व श्रुतज्ञानमें एकत्वकी आशका—पहली बात यह सामने आ रही है कि मति, श्रुत ये दो ज्ञान अलग-अलग क्यों कहे गए? ये तो दोनों एक ही बात हैं? कैसे एक बात है कि देखो मति श्रुत ये सहचर हैं, ये साथ रहा करते हैं, साथ चला करते हैं। बनाया ही गया है कि मतिज्ञान और श्रुतज्ञान अनादिकालसे चले आ रहे हैं। अज्ञानअवस्थामें कुमति कुश्रुतरूप तो चलो सम्यक्त्व हो गया तो उनका बन गया मति श्रुत रूप, पर मति श्रुत तो चले आ रहे हैं, इनमें साहचर्य है, सो फिर ये एक हो गए, उन्हें दो कैसे कहा? यह सब शकाकारकी शका चल रही है और देखो ये दोनों एक ही जगह रह रहे हैं। एक ही आत्मा में रहते हैं। कोई आत्माके प्रदेश भिन्न है क्या? मतिज्ञान आत्मामें इतने हिस्सेमें रहे और श्रुतज्ञान आत्मामें इस हिस्सेमें रहे, जब ये दोनों एक साथ एक जगह रह रहे हैं तो ये एक

ही हैं, इनमें नानापन नहीं है। तीसरी बात यह देखनेमें आ रही है कि मति और श्रुतज्ञानमें कोई विशेषता नजर नहीं आती। सभी जीवोंके हो रहा है। मति भी परोक्षज्ञान है, श्रुत भी परोक्षज्ञान है, और उस परोक्षताके नाते इसमें कोई विशेषता नहीं, इस कारणसे मतिज्ञान और श्रुतज्ञानमें एकता है। एक ही चीज है, इनको अलग-अलग दो सख्यामें वयो कहा गया? शंकाकार अपनी शंका कह चुका।

साहचर्य और एकत्रावस्थान हेतुसे मति श्रुतमें नानात्व सिद्ध हो जानेसे शंकाकारोक्त इन दो हेतुओंमें विरुद्ध हेत्वाभासता—अब समाधानमें कुछ विचार करके देखें तो जो बात शंकाकारने मति और श्रुतज्ञानको एक करनेके लिए कही वह ही बात मति और श्रुतको भिन्न-भिन्न बतानेके लिए हेतु बनती है। पहला हेतु दिया था कि यह सहचर है, एक साथ रहता है, एक साथ चलती है तो इसीसे ही सिद्ध हुआ कि ये दो अलग-अलग हैं। जो साथ साथ चले, साथ साथ रहे वह एक क्या? कोई एक हो तो क्या उसमें यह कहा जायगा कि ये साथ साथ जा रहे? अरे दो हो तो कहा जायगा कि साथ-साथ जाते हैं। तो साहचर्य हेतु से तो यह सिद्ध होता है कि मतिज्ञान और श्रुतज्ञान—ये दोनों अलग-अलग ही हैं। देखो समझो, तुम्हारी वर्तमान हालतकी बात कही जा रही है। जो ज्ञान जगता है भीतर वह दो तरहसे जग रहा है। सभी लोग खूब सोच लो इन्द्रिय और मनसे कोई बात जान ली, जानते कि नहीं और उस इन्द्रिय मनसे जानी हुई बातके बारेमें कुछ और अधिक सोचना है, विचारना है, समझना है तो यही हो गया श्रुतज्ञान। पहले हो गया मतिज्ञान। तो यह मतिज्ञान और यह श्रुतज्ञान ये दोनों हम आपके चल रहे हैं। उसीके बारेमें प्रश्न हुआ था कि जब दोनों एक साथ रहते हैं, चलते हैं तब ये एक होना चाहिए। तो उत्तर सीधा हो गया कि जब एक साथ रहते हैं तो दो अपने आप सिद्ध हो गए। दूसरा हेतु शंकाकारने यह बतलाया था कि ये दोनों एक आत्मामें रहते हैं इसलिए एक है। तो इससे ही सिद्ध है कि ये अनेक हैं, एक जगह ये रहे तो उससे ही सिद्ध है कि अनेक हो गए। एक घरमें रहते हैं १० आदमी, तो अपने आप सिद्ध हो गया कि वे १० अनेक हैं, वे १० एक नहीं हैं। जैसे कहा कि एक आत्मामें ज्ञान, दर्शन, चारित्र्य आदिक अनेक गुण हैं तो इनके कहनेसे ही सिद्ध हो गया कि वे गुण अनेक हैं।

अशुद्ध नय शुद्ध नयके विषयकी संक्षिप्त चर्चा—अब देखो जिस दृष्टिमें जो बात कही जाय उसको उस दृष्टिमें समझना। अब भेदनयकी दृष्टिमें कहा जा रहा है कि गुण अनेक हैं, उस दृष्टिमें अनेक समझ लो, मगर शुद्धनयसे देखने पर, स्वभावदृष्टिसे निरखनेपर तो यह सिद्ध होता है कि गुण तो हैं नहीं, एक अखण्ड चैतन्यशक्ति मात्र है। स्याद्वादका इन्हें बड़ा उपाकार है कि जो एक सही मार्गमें इस जीवको लगा देता है। नयोंका प्रयोग किस तरह करना,

प्रमाणका प्रयोग कैसे करना ? इन बातोंका परिचय न होने पर यहाँ कुछ उत्पन्न होती है, विसम्बाद होता है । रीति यह है कि जिस नयसे कहा जाय उस नयके विषयको ही उस मूडमे तकना चाहिए, अन्य नयोंके विषयका विरोध न करना चाहिए । उसकी चर्चा ही नहीं । उसका निषेध करनेका ही यहाँ अवकाश नहीं, क्योंकि जिस नयके मूडमे लग रहे उस ही नयके विषयको समझना है और यदि दूसरी बातके सम्बन्धमे बोलना है तो उस नयके मूडमे आइये और उस नयकी बात करें । तब इसके विरुद्ध बात एक आत्मामे अभी तक जा सकती है कि देखो बतलाओ यह जीव कपायोसे भरा हुआ है कि नहीं ? एक दृष्टिसे देखो तो कपाय कलि हो रहे, कपायें समग्र प्रदेशोमे छायी हैं, और एक स्वभावदृष्टिसे देखो तो कपायो का नाम ही नहीं, स्वभावदृष्टिमे स्वभावस्वरूप तका जा रहा है । एक नयसे देखते हैं तो यहाँ कपायोकी कालिमा भरी पड़ी है । एक नयसे देखते हैं तो यहाँ शान्ति ही शान्ति है । आश्चर्य होता है कि कैसे हो गई कपायें ? यह तो स्वभाव है ही नहीं । तो जिस नयसे जब जो बात हुई हो तब उस नयको ग्रहण करके समझना चाहिए और उस वक्त वक्ताके मूड (दिमाग) मे अपना मूड (दिमाग) मिलाकर मुनना चाहिए । लेकिन वक्ताको भी चाहिए कि वह सप्रतिपक्ष वर्णन करे । जब वर्णन ही करने बैठे हैं तो वहाँ दोनो नयोंके विषयोंको बताते जायें । एक एक वाक्यमे समयसारमे व्यवहार और निश्चय दोनोंकी बात कही है । जहाँ यह कहा कि आत्मा किसका कर्ता भोक्ता है तो उसकी विधि बताते हुए कहते हैं दृष्टान्तमे कि जैसे वायुके चलने और न चलनेके निमित्तसे समुद्रमे तरंग और निस्तरंग अवस्था होती है । तो भी वह समुद्र तो अपने आपमे ही अपनेको तरंगरूप करता हुआ अपनेको ही अनुभवता है और अपनेको निस्तरंगरूप करता हुआ अपनेको ही अनुभवता है । ऐसे ही यह आत्मा कर्मविपाकके उदयके निमित्त और कर्मके विपाकके अभावके निमित्तसे यह जीव ससार निःससार अवस्थाको पाता है । फिर भी यह जीव ही तो ससरण, ससार रूप, विभावरूप हुआ अपनेको तकता है इस तरह और अनुभवता है और निःससाररूप होता अपने आपको ही परिणामाता हुआ अपने को करता और भोगता है । व्यवहार और निश्चय ये दोनो सम्यग्ज्ञानके अंश हैं । हाँ उपचार एक रूढ़ि है, भाषा है, लौकिक भाषा है । एक बड़ा ध्यान देने की बात है कि बहुत साधारणसी बात होनेके कारण याने लोग तो समझदार होते ही हैं, पूरख सकते हैं, तो व्यवहार शब्दका प्रयोग सम्यग्ज्ञानके अंशरूप व्यवहारके लिए भी होता है और व्यवहारका प्रयोग उपचारके लिए भी होता है, पर ऐसा सामान्यतया ज्यादा विश्लेषण नहीं किया । आचार्य सत्ने व्यवहार व्यवहार शब्दसे कहीं श्रुतज्ञानांश व्यवहार के लिये कभी उपचार अर्थमे व्यवहारका प्रयोग किया । उपचारकी बातको भी कभी कभी उपचार शब्द देकर भी कह देते और कभी व्यवहार शब्द कहकर भी कहते हैं । तो उसका

कारण यह है कि वह एक इतनी साधारणसी बात थी कि उनकी समझमें न आया ऐसा कि लोग यहाँ विवेक न कर पायेंगे कि यह व्यवहार तो सम्यग्ज्ञानके अंशके लिए प्रयुक्त है और यह व्यवहार उपचारके लिए प्रयुक्त है। उपचारमें तो ऐसी बात है कि उपचार जैसा कहे वैसा असत्य है। उसका अर्थ लगाना चाहिए कि वैसा नहीं है, और प्रकार है, पर व्यवहारमें जो कि सम्यग्ज्ञानका अंश है उसमें यह बात घटित नहीं होती कि व्यवहारनय जैसा कहता है सो असत्य है। व्यवहारनयने बताया कि आगका निमित्त पाकर कागज जल जाता है तो हम इसे असत्य कैसे कह दें ? उपचारने बताया कि आगने कागज जला दिया, हाँ ऐसा ही समझें तो वह असत्य है, क्योंकि आग तो अपने प्रदेशमें अपनी उष्णताका परिणामन करेगी, अन्य पदार्थमें परिणति न करेगी।

तत्त्वाधिगमके उपायोके दिग्दर्शनमें प्रमाण और नयोका विवरण होनेसे उनमें असत्यताका अभाव—ऐसा ध्यानमें रखें कि यह सम्यग्ज्ञानका प्रकरण है। मतिज्ञान और श्रुतज्ञान की बात चल रही है और पहले अध्यायमें पूरे सम्यग्ज्ञानकी ही बात है। थोड़ासा प्रसंग पाकर थोड़ासा कुमति, कुश्रुत, कुश्रवधिके बारेमें बताया, सो अलगसे सूत्र लिखा है—“मति-श्रुतावधयो विपर्ययश्च तथा सदसतोरविशेषाद्यदृच्छोपलब्धेरुन्मत्तवत्।” जहाँ खोटे ज्ञानकी बात करते हैं वहाँ दो सूत्र आये हैं, जिसमें कुज्ञानकी बात करी, मायने अप्रमाणकी बात करी, और अन्तिम सूत्रमें नयोकी बात करी। नयके विषयमें जहाँ प्रतिज्ञा की कि प्रमाणनयैरधिगमः प्रमाण और नयोसे तत्त्वका अधिगम होता है। जिसके द्वारा अधिगम होता है वह यदि असत्य है तो अधिगम क्या सत्य होगा ? जिसके द्वारा हमने जाना वह ज्ञान यदि असत्य है तो जो जानकारी बनी क्या वह सत्य बन जायगी ? वह भी असत्य हो जायगी। तो प्रमाण नयोके द्वारा सच्चा ज्ञान होता है कि झूठा ज्ञान होता है ? सच्चा ज्ञान होता है। और नयोके भेद बताये गए—नैगमनय, सग्रहनय, व्यवहारनय, ऋजुसूत्रनय, शब्दनय, समभिरुद्धनय और भूत-नय—इन ७ नयोके द्वारा जो ज्ञान होता है वह सत्य ज्ञान होता है कि असत्य ? सत्य। उनका जो निश्चय है, जो जाना है वह सत्य है, क्योंकि नय सत्य है। इनके द्वारा अधिगम बताया गया है।

आश्रयभूत निमित्त व अन्वयव्यतिरेकी निमित्त इनका तथा अव्यक्त विकार व व्यक्त विकार इनका अन्तर समझनेसे निविसंवादता व शान्तिका उद्भव—थोड़ा दो जगह भेदप्रदर्शन रखकर आगमकी कथनी मुनना और करना चाहे सो बड़ा स्पष्टीकरण होगा, विसम्वाद न रहेगा और बहुत शांति मिलेगी। दो बातें क्या ? एक तो समझना चाहिए आश्रयभूत निमित्त और अन्वयव्यतिरेकी निमित्त, तथा दूसरी बात समझनी चाहिये—अव्यक्त विकार व व्यक्त विकार। देखो—जीव और अजीवमें तो दो ही कारण माने गए हैं—(१) उपादान और

(२) निमित्त । काठ धरा है और वहा आग पडी है तो काठ जल गया । तो वहा उपादान काठ है और निमित्त आग है । सो काठ जल गया या हवा चली तो पत्ते झड गए, तो पत्ता उपादान है जो अपनेमे क्रिया कर गया । हवाका चलना निमित्त है । जहा अजीव, अजीव ही हो वहा तीन बातें न घटित होगी । वहा दो ही बातें होती हैं—(१) उपादान, और निमित्त, लेकिन जीवके विकारके प्रसंगमे तीन बातें हुआ करती है—(१) उपादान, (२) निमित्त और (३) आश्रयभूत । चूकि यह उपयोगात्मक है ना, विकारस्वरूप है तो जो विषयभूत है, उसे भी निमित्त कहते है और जो निमित्त है उसे भी निमित्त कहते हैं । तो ये तीन बातें आती है जीवके विकारमे, अन्य जीव अजीवके प्रसंगमे ये तीन बातें नहीं होती । तो जब ये तीन बातें हुईं तो कुछ तो अन्तर तो होगा ही ना, आश्रयभूत और अन्वयव्यतिरेकी निमित्तमे । आश्रयभूत निमित्तकी यह स्थिति है कि हम यदि उपयोग लगायें, उसमे उपयोग जुटायें तो वह निमित्त होता है अन्यथा निमित्त नहीं, और इसीको कहते हैं परका आश्रय करे तो निमित्त है, नहीं तो नहीं । यह बात है आश्रयभूत निमित्तमे । यह जान-जानकर बुद्धिपूर्वक इस बाह्य विषयभूत पदार्थका आश्रय लेते हैं और अपनेमे विकार व्यक्त करते है । तो परका आश्रय लेने से क्या होता है ? व्यक्त विकार । और जहा परका आश्रय न लें और कर्मविपाक भी नहीं है तो विकार स्थिति न बनेगी । और परका आश्रय न लें और कर्मविपाक चलता रहे तो वहा अव्यक्त विकार होगा । जैसे जब कोई चीज बडी तेजीसे घूमती है । जैसे यह पखा बडी तेजीसे चल रहा है तो उसका जो केन्द्रबिन्दु है, ठीक बीचका स्थान है वह किसीको घूमता हुआ व्यक्त नजर नहीं आता, और उस पखेकी जो पखुडिया है वे व्यक्त घूमती हुईं नजर आती है । और कोई यदि उन पखुडियोमे एक चद्दर बाध दे या उसमे कुछ लटका दे तो उसका घूमना व्यक्त नजर आता है । तो ऐसी व्यक्त अव्यक्तकी बात है, कुछ नजर नहीं आती, कुछ नजर आती, कुछ यो ही होता, तो देखो अध्यात्मशास्त्रका और करणानुयोगका परस्पर विरोध नहीं है, जो यह कहा जाय कि वह व्यवहारका विषय है, तो जिसे कहते हैं सो नहीं है, वह झूठ है । व्यवहारमे यह बात घटित नहीं होती । उपचारमे यह बात होती है । जो लोकरूढि है उसमे यह बात है कि जैसा कहे वैसा नहीं । देखो इस वर्णनका विरोध कैसे नहीं ? अव्यक्त विकारका वर्णन करणानुयोग करता है, व्यक्त विकारका भी करता है, अध्यात्मग्रन्थ व्यक्त विकारकी बात कहता है कि ज्ञानी जीवके, सम्यग्दृष्टि जीवके आस्रवभावना का अभिप्राय न होनेसे वह निरास्रव है । अविरतसम्यग्दृष्टि जीवके ४१ प्रकृतियोंका ही तो निरास्रवपना है कि शेष सब कर्मप्रकृतियोंका निरास्रवपना है ? तो शेष प्रकृतियोंका जो आस्रव चल रहा है वह अप्रत्याख्यानावरणादिक निमित्तोका पाकर चल रहा है । श्रेणीमे जहाँ बुद्धि विकारको नहीं ग्रहण करती, बुद्धि एक स्वमे है और वहा भी विकार चल रहा है अव्यक्त-

विकार । आस्रवके मायने विकार । तो अव्यक्त विकारका वहां बराबर निमित्तनैमित्तिक योग चल रहा है ।

कर्तव्य और उदाहरणपूर्वक निर्णय—अपनेको करनेका काम है बुद्धिपूर्वक । हमें क्या समझना, क्या करना, कैसे रहना, बस उसी बुद्धिपूर्वक चर्याके आधारसे ही तो हमारे सुधारका उद्यम है, हमें विषयोमें न प्रवर्तना, कपायोमें न लगना और एक कपायरहित जो आत्माका शुद्ध ज्ञानस्वभाव है उसकी उपासनामें लगना । लगते हैं, करते ही यह है, दूसरी बात न सोचे कि और बातें हो रही हैं, अव्यक्त विकार हो रहे हैं, सोचनेकी जरूरत नहीं है, जो है उसका निर्णय कर लिया । अब उन बाहरी निर्णयोको हमें सदा चित्तमें नहीं रखना है । निर्णय न हो तब तो नुक्सान है, निर्णय हो सही तो अब जो हमारा प्रायोजनिक है उसका आश्रय लेनेमें हमारा कल्याण है । प्रयोज्य क्या है ? यह शुद्ध आत्मतत्त्व, सहज आत्म-स्वभाव, यह शक्तिमात्र चैतन्यस्वरूप, जो मुनियोंके मनमें निरन्तर निवास करता है, उसका आश्रय लें । तो देखो एक बात तो यह समझनी है निमित्तके बारेमें कि निमित्त दो तरहके होते हैं—दृष्टिमें यह रख लें, फिर सबका उत्तर मिल जायगा । जो लोग शका रखते हैं या जो लोग ऐसा विश्वास रखते हैं कि समवशरणमें जाय तो सम्यग्दर्शन हो, समवशरणमें जाना सम्यक्त्वका निमित्त है और कहते हैं कि समवशरणमें तो यह जीव अनेक बार गया, सम्यक्त्व तो हुआ नहीं, बात दोनों ओरसे ठीक है । एक बोल रहा है बहिरंग निमित्तकी दृष्टिसे, एक बोल रहा है कि यह अन्वयव्यतिरेकी निमित्त नहीं है कि जिसको सम्यग्दर्शन हो, समवशरण में पहुँचे तब ही हो और न पहुँचे तो न हो, समवशरणमें पहुँचे तो ऐसा नियम नहीं है, इस लिए ये बाह्य साधन कहलाते हैं । वास्तविक निमित्त तो है दर्शनमोहकी तीन प्रकृतियाँ और ४ चारित्रमोह की, यो ७ प्रकृतियोंका उपशम, क्षय, क्षयोपशम—यह अन्तरंग निमित्त हो तो यहाँ व्यभिचार न पड़ेगा कि जिसको सम्यक्त्व हो गया हो और इसका उपशम, क्षय, क्षयोपशम न हुआ हो फिर भी सम्यक्त्व हो जाय या किसीके उपशम, क्षय, क्षयोपशम हो और न हो सम्यक्त्व यह अन्वयव्यतिरेकी निमित्त नहीं है । अब जैसे बताया गया है ना, किसीको देवऋद्धिके देखनेसे सम्यक्त्व होता, किसीको वेदनाके अनुभवसे सम्यक्त्व होता तो ये सब बाह्य साधन हैं, इनके साथ अविनाभाव नियम नहीं है, तो ये दो प्रकारके निमित्त जाननेसे अनेक समस्याओंकी उत्पन्न दूर हो जाती है । इसी प्रकार व्यक्त विकार और अव्यक्त विकार, इनका निर्णय हो जाने पर बहुतसे विकार समाप्त हो जाते हैं ।

संस्मरणमुक्तिके लिये अपने प्रारम्भिक कर्तव्यका दिग्दर्शन—अपने को करना क्या ? वह तो स्पष्ट बात है । व्यवहारनयका विरोध न कर मध्यस्थ होकर निश्चयनयका आलम्बन लेकर मोहकी नष्ट करता हुआ अपनेको परसे विविक्त निज ज्ञानस्वरूपमय अनुभव करना, यह

मैं हूँ, वस यह है अपनी प्रगतिका उपाय, यह है मुक्तिका साधन । तो जहाँ साधनकी बात कही जाय वहाँ तो एक लक्ष्य होता है और देखो लोग साधनमें विवाद न करने नहीं और अन्य निर्णयके प्रसंगमें विवाद करते हैं । किसीको बहुत भी ज्ञान न हो और एक अन्तःस्वभाव का बोध हो वह कल्याणमार्गमें लग जाता है । पशु-पक्षी वगैरह तो जीव, अजीव, आस्रव आदिके नाम भी नहीं बोल सकते हैं, अरे जिनकी जीभ इतनी मोटी कि वाँय वाँय करते, ओ ओ करते, ची ची करते, अक्षर भी नहीं बोल पाते, ऐसे वदर, भैंसा, बैल वगैरह जो तत्त्वोंके नाम भी नहीं जानते, व्याख्यान नहीं समझते, कोई भीतरी विश्लेषणका चिन्तन नहीं करते, लेकिन प्रायोजनिक बात उनको मिल गई, यह मैं हूँ, भीतर जो लक्ष्यमें आया, एक प्रतिभासमात्र चैतन्यस्वरूप यह मैं हूँ, इतना उनके बोध बना तो काम बन गया । तो अनेक पशु पक्षी रहते जीवनभर सम्यग्दृष्टि । कोई विरला ऐसा भी है कि सयमासयम पाता है उन पशु-पक्षियोंमें, मन्त्रोंमें जितने वहाँ सम्यग्दृष्टि मिलेंगे वे सब एक इस चैतन्य-स्वभावकी भासनापर मिलेंगे । देखो ससारमें सम्यग्दृष्टियोंकी ज्यादा संख्या तिर्यञ्चोमें है, मनुष्योंमें नहीं है । ज्ञानी सम्यग्दृष्टि मनुष्य तिर्यञ्चोमें है, मनुष्योंमें नहीं है । ज्ञानी सम्यग्दृष्टि मनुष्य तिर्यञ्च सम्यग्दृष्टि ज्ञानी मनुष्यकी अपेक्षा कम है । आखिर तिर्यञ्चलोकका कितना बड़ा विस्तार है ? कितनी जगह तिर्यञ्च रह रहे हैं, कितनी संख्या है ? ढाई द्वीपका कितना बड़ा क्षेत्र है ? यहाँ भी तिर्यञ्च, समुद्रमें भी तिर्यञ्च, ढाई द्वीपके बाहर जो एक द्वीप है अन्तिम, उसका तो इतना बड़ा विस्तार है कि उसके अन्दर शेषके सारे द्वीप समुद्रका जितना विस्तार है उससे अधिक और उसके आगे है । एक स्वयम्भूरमण समुद्र, उसका तो इससे अधिक विस्तार है, वहाँ भी तिर्यञ्च । तो संख्या जहाँ बतायी गई द्रव्यप्रमाणानुगममें तो बताया गया है सयमासयमी जीवोंकी संख्या तिर्यञ्चोसे ज्यादा पायी जाती है । अब उससे सम्यग्दृष्टियों की संख्याका अनुमान कर लो । जिसे कल्याण करना है उसके लिए उपाय सुगम है और जिसको आत्महितकी प्रीति नहीं है उसके लिए ज्ञानमें विवाद, आचारमें विवाद, भेष-भूषामें विवाद । जहाँ कही रहे वही अपना विवाद । कपाये जहाँ चाहे की जा सकती है । तो गुणग्राहिता अपने चित्तमें रहना उत्तम है, क्योंकि यह ससार है । यहाँ कोई दूसरा मददगार नहीं है कि जिसका कोई राग या द्वेष या पक्ष या कोई बात विचार कर अपनेको शरण मान सके कि मैं तो अब शरण हो गया । कोई मददगार नहीं । प्रभुका उपदेश है स्पष्ट कि अपने आपके सहारे चलो । तुम्हारा ही भगवान् आत्मा तुम्हारा आलबन है । तो करनेका तो खुद काम है ना ? तो स्वयंकी ऐसी जिम्मेदारी समझकर हमें स्वयंसे अपना निर्णय लेते हुए अपनी प्रगतिमें चलना है ।

शंकाकारोक्त अविशेषत्व हेतुसे भी मति श्रुतमें भेद सिद्ध हो जानेसे अविशेषत्व हेतु

की भी विरुद्ध हेत्वाभासता—यह प्रकरण है ज्ञानस्वभावविशेषका । मतिज्ञान श्रुतज्ञानमे एकता, एक साथ रहते हैं, इस कारणसे हो जाय सो नहीं, बल्कि एक जगह रहते हैं, इससे तो अनेकता सिद्ध हो गई, और कोई कहे कि इसमे समानता पायी जा रही है, इसलिए तो ये दोनों एक हो गए । तो यह हेतु भी विरुद्ध है । जिसमे समानता पायी जाय वे दो रहेंगे एक नहीं । एक साथ पैदा हुए दो बालक जिनकी शक्ल-सूरत एक है, पहिचान नहीं सकते कि यह और है, यह और है । वे भी दो हैं, भले ही समानता है । तो इनमे समानता है, ऐसा कोई कहे तो उससे ही यह जाहिर हो जाता है कि ये दो हैं, भिन्न-भिन्न हैं, एक नहीं हैं । तो मतिज्ञान श्रुतज्ञानको एक बनानेके लिए, बतानेके लिए जो शकाकारने हेतु उपस्थित किया उन हेतुवोसे यह सिद्ध होता है कि ये दो भिन्न-भिन्न ज्ञान हैं ।

मति श्रुतमे एकत्व सिद्ध करनेके लिये शंकाकारोक्त तीन हेतुओके विरुद्धहेत्वाभासपने का उपसंहार—कल यह चर्चा थी कि मतिज्ञान और श्रुतज्ञानको अलग-अलग क्यों कहा गया ? ये दोनों एक हैं और दोनोंको एक सिद्ध करनेके लिए हेतु दिये थे तीन । एक तो यह कि ये दोनों सहचर हैं । दूसरा यह कि दोनोंका एक ही वस्तुमे अवस्थान है, और तीसरा हेतु यह कि इन दोनोंमे समानता पायी जाती है । इसका उत्तर दे दिया गया था कि जिन तीन हेतुवो द्वारा तुम मतिज्ञान और श्रुतज्ञानमे एकत्व सिद्ध करते हो उन्हीं हेतुवो द्वारा नानात्व सिद्ध होता है । इस कारण ये तीनों हेतु विरुद्धहेत्वाभास हैं अर्थात् भूठे हेतु हैं । और विरुद्ध नाम का वह भूठा हेतु है तो जो बात सिद्ध करना चाहे उससे उल्टी ही सिद्ध हो जाय उन्हीं हेतुवों से तो उन हेतुवोका नाम है विरुद्धहेत्वाभास । अनुमानप्रमाणका दार्शनिक शास्त्रमे बहुत बड़ा प्रकरण है और अजैन दर्शनमे तो केवल अनुमानप्रमाणपर बड़े-बड़े मोटे-मोटे ग्रन्थ बने हैं । जैनदर्शनने जितना प्रयोजनवान समझा उतना वर्णन विशदरूपमे किया है, ऐसा सत्त्वमे हेतु-साध्य प्रतिज्ञाके बारेमे विवरण करके स्पष्ट किया है । किसी भी बातको सिद्ध करनेके लिए हेतु बोला जाता है, वह हेतु यदि अन्वयव्यतिरेकी है तब तो साध्यकी सिद्धि करता है । यह ज्ञायक हेतु है, कारकहेतु नहीं, और यदि उनमे दोष है हेतुवोमे तो वह साध्य सिद्ध नहीं कर सकता, ऐसा दोषदूषित हेत्वाभास कहलाता है हेतु । असिद्ध विरुद्ध, अनैकांतिक अकिंचित्कर, ये सब भूठे हेतु कहलाते हैं । उनमेसे ये विरुद्ध नामका दूषित हेतु है ।

मति श्रुतमे अभेद सिद्ध करनेके लिये शंकाकार द्वारा प्रस्तुत सहचर्य एकत्रावस्थान व अविशेषत्व हेतुओकी असिद्धहेत्वाभासताका कथन—अब आज यह बतला रहे हैं कि इन हेतुवो में दूसरा दोष है असिद्ध नामका । जो हेतु दे रहे हो वह यहाँ घटित ही नहीं हो रहा । जैसे पहले हेतु दिया कि यह सहचर है, मतिज्ञान और श्रुतज्ञान एक साथ रहते हैं, यह बात सर्वथा सिद्ध नहीं । लब्धिकी अपेक्षा तो मतिज्ञान और श्रुतज्ञान एक साथ रहते हैं, पर उपयोगकी

अपेक्षा मतिज्ञान, श्रुतज्ञान एक साथ रहते ही नहीं। छद्मस्थ जीवोंके उपयोग युगपत् नहीं होता, क्रमशः होता है। जब मतिज्ञान उपयोगरूप है तब श्रुतज्ञान उपयोगरूप नहीं। तो साहचर्य तो न रहा। तो इसमें साहचर्यहेतु असिद्धहेत्वाभास है। पहले हेतुमें असिद्ध नामका हेत्वाभास दोष आता है। दूसरा हेतु कहा—एकत्र अवस्थान। अरे एकत्र अवस्थान क्या है? वस्तुतः तो दोनोंमें सहज स्थिति है, स्वरूप है। स्वरूपके ये प्रकार हैं। और पर्यायदृष्टिसे ये भी एक साथ नहीं रह रहे याने उपयोगदृष्टिसे इनका एक जगह अवस्थान नहीं है। जब मतिज्ञानोपयोग है तब श्रुतज्ञानोपयोगका अवस्थान नहीं। जब श्रुतज्ञानोपयोग है तब मतिज्ञानोपयोगका स्थान नहीं। तीसरा हेतु दिया था कि इन दोनोंमें विशेषता नहीं। मति और श्रुतज्ञान दोनोंमें समानता है, लेकिन यह हेतु असिद्ध है। पर्यायदृष्टिसे समानता है ही नहीं। मति और श्रुतज्ञानको कैसे समान बोलते, इस विषयका अलगसे प्रकरण आयागा, पर सामान्यतया यह समझ लो कि भले ही मतिज्ञान, श्रुतज्ञान परोक्ष है और साथ ही इन दोनोंका विषय समस्त द्रव्य है। जैसे बतलाते हैं कि मतिज्ञान और श्रुतज्ञानका निबन्ध असर्व पर्याय द्रव्योंमें है, लेकिन फिर भी इनमें कितने भेद हैं? श्रुतज्ञानका विषय तो उतना है जितना कि केवलज्ञानका विषय है। फर्क यह बताया है कि केवलज्ञान प्रत्यक्ष जानता और स्पष्ट जानता, और श्रुतज्ञान परोक्षरूपसे सबको जानता, जैसे कि अगर ऐसा श्रुतज्ञानसे जान लिया कि सब अनेकान्तात्मक है सत् होनेसे तो यह बतलाओ कि इसमें कौनसी चीज छूट गई? केवलज्ञानने भी सबको जाना और श्रुतज्ञानने इस रूपमें सबको जान लिया। अब भिन्न-भिन्न अलग-अलग व्यक्ति-व्यक्ति जाननेकी जरूरत ही नहीं है श्रुतज्ञानमें। उसने तो एक सामान्यरूपसे सब कुछ जान लिया और इसीलिए आप्त मीमांसामें बताया है कि स्याद्वाद और केवलज्ञान इनमें साक्षात् और असाक्षात्कारका अन्तर है, पर सबको केवल जानता, सबको यह जानता है। श्रुतज्ञानने जान लिया कि काल अनादि अनन्त है, उसकी आदि ही नहीं, बोलो सारे कालको जान लिया कि नहीं? अब देखो उसका फर्क यह श्रुत है परोक्षरूपमें। और मतिज्ञानका कितना विषय है? जो सामने चीज हो, कुछ पर्यायरूप है वही विषय है। तो विशेषता है इन दोनोंमें। सर्वथा समानता नहीं कह सकते। और इसके अतिरिक्त अगर मति और श्रुतमें कथञ्चित् एकत्व कहे तब तो ठीक है, मगर सर्वथा कहे तो ठीक नहीं है। सामान्यविवक्षामें तो मतिज्ञान और श्रुतज्ञानमें ये तीन हेतु सही बन जाते हैं। इनमें साहचर्य है। वे एकमें रहते हैं। इनमें समानता है, पर विशेष दृष्टिसे देखा जाय तो इनमें अन्तर आता है, वह पर्यायको देखता है। तो मतिज्ञान और श्रुतज्ञानमें कथञ्चित् एकत्व है, कथञ्चित् नानात्व है, सर्वथा एकत्व नहीं। इस तरह आत्मामें जो-जो कुछ बतावेंगे, सबमें कथञ्चित् एकत्व है। आत्माको छोड़कर अलग आत्माकी चीज कहाँ बसती है? पर जब भेद जानना है, विवरण समझना

है तो वहाँ विशेष जानना ही होगा ।

मतिश्रुतमें अभेद सिद्ध करनेके लिये शकाकार द्वारा प्रस्तुत कारण कार्यभावत्व हेतु की विरुद्ध हेत्वाभासताका कथन—अब यहाँ शकाकार एक नई बात और रख रहा है । शकाकार कहता है कि हम तो ऐसा समझते हैं कि मतिज्ञान और श्रुतज्ञानमें कार्य कारण भाव है ना । मतिज्ञान कारण है, श्रुतज्ञान कार्य है तब ही तो बताया गया मतिज्ञानपूर्वक श्रुतज्ञान होता है । तो इससे सिद्ध हो गया कि मतिज्ञान और श्रुतज्ञानमें अभेद है । कार्य कारण भाव होनेसे मतिज्ञान और श्रुतज्ञानमें एकता है, क्योंकि कार्य कारण कोई न्यायी जगह रहते हैं क्या ? वह तो एक उपादानका उपादेय तन्व है । मगर उस उपादानको छोड़कर कारण कही रहना हो, कार्य कही रहता हो तो उनमें नानापन सिद्ध करें । जब इनमें उपादान उपादेय भाव है, कारण कार्य भाव है तो इनमें एकता है । शकाकारकी इस शकाके समाधानमें कहते हैं कि तुम जो जो हेतु देते हो उन्हीं हेतुवोसे भेद भी सिद्ध हो जाता है । तुम ही खुद कह रहे हो कि मतिज्ञान कारण है, श्रुतज्ञान कार्य है, लो भेद हो गया ना, क्योंकि कारणत्व धर्मविशिष्ट चीज और कार्यत्व धर्मविशिष्ट चीज । अगर ये दोनों एक हो जायें तो कारण कार्य कहनेकी गुञ्जाइश ही कहाँ रही ? तो कारण कार्य भेद बताकर भी मतिज्ञान और श्रुतज्ञानमें एकत्व सिद्ध नहीं कर सकते, क्योंकि यह हेतु भी विरुद्धहेत्वाभास है, नानापनको सिद्ध करने वाला है । देखो बात बराबर चल रही है हम आपकी । भीतर क्या होता है, किस तरहसे हमारा ज्ञानपरिणमन चलना है, चर्चा उसकी कर रहे । और अपने पर ही बीती हुई बात समझमें न आये या समझना न चाहे तो यह बात एक व्यामोहकी है । भीतर दृष्टि दें तो सब समझमें आयगा । इन्द्रिय और मनसे जो हमने जाना वह है, मतिज्ञान । जानते हैं ना, ऐसा रोज जानते हैं और तरहका जानना है कहाँ अभी ? ऐसा ही तो जाना करते हैं, और मतिज्ञानसे जाने हुए विषयमें कुछ और विशेष समझना, सो श्रुतज्ञान है । ये दोनों बातें हम आपके २४ घंटे चल रही हैं । उसीके सम्बन्धमें यहाँ शका समाधान चल रहा है दार्शनिक विधिसे । यहाँ शकाकार यह बात रख रहा कि मति-श्रुत एकदम लगातार होते हैं, उनमें कारण-कार्य भाव है, इसलिए दोनों एक हैं, कुछ अलग वस्तुकी चीज नहीं है । उत्तर यह दिया जा रहा है कि पर्यायदृष्टिसे ही तो कार्यकारण भाव देखा जाता है । तो पर्याय-दृष्टिसे ही उसका उत्तर समझना चाहिए । जब कारणकार्य भाव देखा तो इसमें ही भेद सिद्ध हो जाता है । उपादान उपादेय भाव या कारणकार्यभाव बताना कथञ्चित् भेदके बिना सम्भव नहीं है । यदि एक ही बात हो कि भेद नहीं है, अभेद है तो उसमें कारण कार्य क्या कहेंगे ? एकको तो देख लो, इससे आगे अधिकार नहीं है । जितना प्रतिपादन होगा, कारण-कार्यभाव बताना आदि जो कुछ कहेंगे वह भेदके बिना नहीं कह सकते । इसलिए कारणकार्य

भावका हेतु देकर मतिज्ञान और श्रुतज्ञानकी एकता सिद्ध करना यह विरुद्ध पडता है । यह हेतुविरुद्ध हेतुभास है । हाँ कथञ्चित् एकता सिद्ध करेंगे तो इसमें हमें कोई अनिष्ट बात नहीं । मतिज्ञान और श्रुतज्ञान एक ही आत्माकी पर्याय है, पूर्वापर होती है, उपादान उपादेय हैं, कथञ्चित् एक है, मगर उपादान उपादेय भाव बताना, कारणकार्य भाव बताना यह सर्वथा एकमे सम्भव नहीं है । इसीसे ही भेद सिद्ध हो रहा ।

विषयाभेद हेतु बताकर मति श्रुतमे सर्वथा अभेद सिद्ध करनेके प्रयासकी असफलता—सामान्यतया मतिश्रुत ज्ञानके बारेमें एकत्वविषयक चर्चा समाधान सुनकर एक प्रकरण अब और लीजिए । शकाकार कहता है कि मतिज्ञान और श्रुतज्ञानका विषय एक है । और जब विषय एक है तो उनमें भेद न होना चाहिए । एक ही मान लो । मोटे रूपसे तो यो समझो कि मतिज्ञानने जिस बातको जाना, श्रुतज्ञानने भी उसे जाना, पर विकार रूपमें यो समझ लो कि आगे सूत्र आयगा—“मतिश्रुतयोर्निबधो द्रव्येष्वसर्वपर्यायेषु ।” मतिज्ञान और श्रुतज्ञानका विषय नियम कुछ पर्याययुक्त समस्त द्रव्य है । लो यह ही तो मतिज्ञानका विषय है और यह ही श्रुतज्ञानका विषय है । अब भेदकी क्या गुंजाइश रही ? एक ही मान लो, और जब एक मान लो तो इसमें ५ बातें न कहनी चाहिए, एक ही कहना चाहिए, क्योंकि मति श्रुत तो एक हो गए, पुनरुक्त दोष आ जायगा दो शब्द बोलनेसे । इस शकाके समाधानमें सोचिये कि मतिज्ञान और श्रुतज्ञानका सामान्यसे ऐसा विषय बताया है, इतनेपर भी इसके विषयमें कितने भेद हैं ? श्रुतज्ञान तो केवलज्ञानकी तरह सर्व तत्त्वार्थोंको ग्रहण करने वाला है । फर्क है तो प्रत्यक्ष परोक्षको है, पर मतिज्ञानका ऐसा विषय तो नहीं । अगर मतिज्ञान और श्रुतज्ञान—इन दोनोंको एकसा विषय मान लेंगे तो अर्थ यह हुआ कि मतिज्ञान भी केवलज्ञानवत् सबको जानने वाला हो गया । ऐसा तो नहीं है । उसकी तो सीमा बनी हुई है, और स्पष्ट कहा गया है—“स्याद्वादकेवलज्ञाने सर्वतत्त्वप्रकाशने ।” स्याद्वाद और केवलज्ञान सर्वतत्त्वोका प्रकाशन करने वाला है । अच्छा अनादि अनन्त किसने समझाया और उसमें झूठ क्या ? यह सब श्रुतज्ञानकी महिमा है । लोक और अलोकको किसने समझाया ? अलोकाकाश अपरिमित है और जब श्रुतज्ञानसे उसका ध्यान बने तो अपने आप समझमें आ रहा है कि हाँ उसका कहीं अन्त नहीं हो सकता । अलोकाकाशका कहीं अन्त हो तो आयगा अलोकाकाशके बात ? कुछ तो बताना चाहिए । कोई ठोस चीज आयगी क्या ? अरे ठोस जहाँ है वहाँ भी आकाश है, और ठोस वहाँ है ही नहीं । अलोकाकाश है तो आप विकारसे ही समझ जावोगे कि वह अनन्त है । तो यह बात कहना कि इन दोनोंके विषयमें अभेद है, इसलिए मतिज्ञान और श्रुतज्ञानमें एकता है, वह ठीक नहीं है । श्रुतज्ञानको बताया है कि वह सर्व व्यञ्जन पर्याय समाक्रान्त सर्वद्रव्यका ग्राही है, और यह भी कथन है कि वह केवलज्ञानकी तरह समस्त तत्त्वार्थोंका ग्रहण करने वाला है ।

विशालसे विशाल मतिज्ञानसे भी श्रुतज्ञानकी विशालताका प्रतिपादन—देखो मतिज्ञान चाहे कितना ही बड़ा हो, बड़े विशाल ज्ञान वाला मतिज्ञान है। जैसे तर्क, अनुमान, प्रत्यभिज्ञान आदि ये भी तो मतिज्ञान ही है। ५ ज्ञानोमे जो मतिज्ञान कहा है उसका ही अनर्थान्तर है मति, स्मृति, सज्ञा, चिन्ता, अभिनिबोध आदि तो तर्कमे कितना विचार चलता है ? देखो सामने किसी पर्वतमे धुवाँ देखा तो अनुमान बनाते है कि यहाँ अग्नि है धुवाँ होने से। अब देखो तर्क ज्ञान हुआ तब ही तो अनुमान हुआ और तर्कमे कितना जाना ? जहाँ-जहाँ धुवाँ होता है वहाँ-वहाँ अग्नि होती है। जहाँ अग्नि नहीं होती है वहाँ धुवाँ नहीं होता है। अब बोलो जहा-जहा और वहाँ-वहामे कितनी समझ डाल दिया ? क्या अपने घरका ही रसोईघर देखा ? देखो तर्कका कितना विषय है ? क्या व्याप्ति लगाया, कितना क्षेत्र बढ गया, कितना विशाल ज्ञान हुआ, ऐसा तर्क आदि भी श्रुतज्ञानके बराबर नहीं हो सकता, क्योंकि श्रुतज्ञान तो अनन्त व्यञ्जन पर्यायोसे समक्रान्त सर्वद्रव्योको जानता है, क्योंकि सभी द्रव्योमे अनन्त पर्याय है। सभीमे प्रत्येकमे ऐसा बोध करते हुए सर्वद्रव्योको श्रुतज्ञान परोक्ष रूपसे जाने तो यह इसका महान् विषय हुआ ना ? सर्व अनन्त व्यञ्जन पर्याय, व्यञ्जन पर्यायमे सभी पर्याय ले लो। कोई व्यञ्जन पर्याय द्रव्य व्यञ्जन पर्याय सर्व आकार वाले, सर्व भावो वाले पर्यायोसे समन्वित सारे द्रव्योको श्रुतने जाना, ऐसा मति नहीं जानता। मतिज्ञान तो नियत विषयको जानता है। कभी थोडा अन्तर आयगा तो जरासा, जैसे बाजारमे आ रहे और न बडे, न छोटे नीबू आपको कही दिख गए तो उन्हे देखकर आपके गलेमे खटास उतर आयी। तो भाई चखा तो है नहीं, और खट्टेका ज्ञान कैसे हो गया ? तो आप जानते है इसे बोलते है अनुक्तज्ञान। जिस इन्द्रियका जो विषय नियत है उस इन्द्रियसे जानकर दूसरे इन्द्रियके विषयका बोध हो जाता है। यह क्वचित् होता है ऐसा, पर अपने नियतनेको नहीं छोड सकते, और ऐसा हो तो उसमे कुछ विचार भी आपका ज्ञान सस्कार भी साथ है सो देखो ऐसे इसका बोध होता है। तो ग्रन्थोमे लिखा है कि असर्व पर्याय द्रव्योको मति श्रुत जानता तो इतने मात्रसे एक बात मत समझ लो। उनमे फर्क तो होता ही है भाई। घोडेकी भी पूछ, गधेकी भी पूछ, अब पूछ पूँछ होनेसे दोनो एक हो जायेंगे क्या ? अनेक जगह आप देख लो। कई बात सामान्यरूपसे एकपनेके रूपसे बोला जाता है, पर क्या विशेषरूपसे भी उन्हे एक समझ लोगे ? तो विषयके भेदसे भी मतिज्ञान और श्रुतज्ञान अभेद सिद्ध होते है। मतिज्ञान और श्रुतज्ञानमे एकता सिद्ध नहीं हो सकती। एक विषय है, मगर वहा भी भेद पडा हुआ है, सर्वथा अभेद नहीं। एक ही कम्पनीमे मैनेजर भी काम करता है और कोई एक मजदूर भी काम करता है। कम्पनी एक है, विषय एक है, उसी कामको बढाना है। तो सामान्यतया तो एक कह दिया जाता, यह भी वही काम करता, यह भी वही काम करता,

यो समानता तो हो गई, फिर क्या एकता आ जायगी ? उनमें भेद है । तो सामान्यरूपमें मतिज्ञान श्रुतज्ञानका विषय एक बताकर भी सर्वथा एक नहीं । उनमें परस्पर बहुत भेद है । तो मतिज्ञान, श्रुतज्ञान बराबर भिन्न-भिन्न हैं, इसलिए उमास्वामी महाराजने सूत्रमें जो ५ ज्ञानोका निर्देश किया है वह विल्कुल सगत है । चर्चा चल रही है इस बातकी कि इससे अधिक क्यों नहीं कहा, इससे कम क्यों नहीं कहा ? ५ ही क्यों बताया ? ज्यादा तो कुछ मिलेगा नहीं । कोईसा भी ज्ञान बताओ, ५ में शामिल हो जायेगे, और कम हो नहीं सकते, उसकी यह चर्चा चल रही है ।

इन्द्रियातीन्द्रियनिमित्तत्वकी अविशेषता दिखाकर मति श्रुतमें सर्वथा अभेद सिद्ध करने का शकाकारका विफल प्रयास—अब शकाकार कहता है कि चलो मति श्रुतज्ञान साहचर्यसे एक नहीं बना । एकत्व अवस्थानसे एक नहीं बना, अविशेषसे एक नहीं बनता और कार्य-कारणभावसे एक नहीं बना और विषय एक है, इस तरह भी एक नहीं बना तो अब सुनो हमारा एक अन्तिम हेतु । ये दोनों इन्द्रिय और अतिन्द्रियके आधीन है । मतिज्ञान भी इन्द्रिय और मनके निमित्तसे होता है और श्रुतज्ञान भी । तो जब उनका निमित्तरूप एक है इसलिए दोनों एक हो जायेंगे । इनको न्यारा-न्यारा मत कहो । शङ्काकी बात तो स्पष्ट है ना । याने मतिज्ञान उत्पन्न होता है तो वह भी इन्द्रिय और मनके निमित्तसे होता है । बताया ही है—तदिन्द्रियातीन्द्रियनिमित्त । और वह श्रुतज्ञान भी इन्द्रिय और अतीन्द्रियके निमित्तसे होता है । ससारके सब जीवोंमें श्रुतज्ञान बताया ना, और दो इन्द्रिय, तीन इन्द्रिय, एकेन्द्रिय इनके तो इन्द्रिय ही है, मन तो है नहीं और श्रुतज्ञान सबके कहा । देखो प्रसंगमें ध्यान देनेकी बात एक यह है कि प्रकरण चल रहा है सम्यक् श्रुतज्ञानका । यह श्रुतज्ञान मन वालेके होता और सामान्यतया श्रुतज्ञान सब छद्मस्थ ससारी जीवोंके होता, इसमें विरोध नहीं है, पर श्रुतज्ञान श्रुतज्ञानमें ही फर्क है । सम्यग्ज्ञान श्रुतज्ञान इन्द्रियसे नहीं होता । वह मनसे ही होता है । तो यहाँ प्रकरण चल रहा है सम्यग्ज्ञानका । याने जिन प्रमाण और नयोसे तत्त्वार्थका अधिगम होता है उन प्रमाण और नयोका विश्लेषण चल रहा है । तो इस प्रथम अध्यायमें जितनी प्रमाणकी बात कही जाय वह सब सच है । और जितने नयोका निर्देश किया जाय वह सब सच है । सत्य उपाय द्वारा सत्यका ज्ञान कराया जा रहा है, क्योंकि सकल्प है ऐसा कि तत्त्वार्थका अधिगम प्रमाण और नयोसे सही होता है उसी प्रमाणके विवरणमें यह सूत्र है, श्रुत प्रमाण है । तो यह श्रुतज्ञान इन्द्रियकी अपेक्षा नहीं रखता । मतिज्ञान तो इन्द्रिय और मनसे उत्पन्न होता है । किन्तु श्रुतज्ञान इन्द्रियकी अपेक्षा नहीं रखता । वह मन विचार-पूर्वक होता है, अतएव निमित्तकी एकता सिद्ध नहीं होती । और भी बात देखो, कोई अगर ऐसा कहे कि मतिज्ञानपूर्वक तो श्रुतज्ञान होता और मतिज्ञान इन्द्रिय और मनसे होता और

मतिपूर्वक श्रुत होता तो इन्द्रिय निमित्तत्व तो हो ही गया । हाँ हाँ हो गया । मगर साक्षात् नहीं हुआ । साक्षात् तो इन्द्रियकी अपेक्षा नहीं रख रहा । पहली परम्परासे अगर इन्द्रिय सापेक्ष कहो श्रुतज्ञानको तो इसमें कोई बाधा नहीं । तब देखो इन्द्रिय सापेक्ष भी कहा तो ये दो भेद तो डालने ही पड़ेगे । मतिज्ञान तो साक्षात् इन्द्रियापेक्ष है और श्रुतज्ञान असाक्षात् इन्द्रियापेक्षी है । मतिज्ञान और श्रुतज्ञानको एक कैसे कहा जा रहा ?

ईहादिज्ञान और श्रुतज्ञानमें अनिन्द्रियनिमित्तत्व बताकर भी मतिश्रुतमें अभेद सिद्ध करनेका दुराग्रह—शङ्काकार जिज्ञामु पुरुष वह होता है कि जहाँ तक शङ्का हो, सदेह हो, दम हो शक्ति हो, बराबर निपटारा करनेके लिए पूछता ही जाय । अब इस प्रसंगमें शङ्काकार यह कहता है कि देखो मतिज्ञान ४ प्रकारका है—(१) अवग्रह, (२) ईहा, (३) अवाय और (४) धारणा । इनमें से अवग्रहकी बात तो छोड़ दो, मगर ईहा, अवाय, धारणा ये मनसे हुए और श्रुतज्ञान भी मनसे हुआ । यह विषय चल रहा है सम्यग्ज्ञानके प्रकरणका, यह बात ध्यानमें रखते हुए सब सुनना है । देखो इन चारका क्या मतलब ? सबके हो रहा है यह काम और खबर नहीं है कि हम क्या कर रहे ? कुछ ऐसा ढग बन रहा जैसे कि स्त्यानगृद्धि होती है । याने सोते हुए में कही कोई काम कर आवे और वहासे आकर फिर सो जाय, उस किए हुए कामका पता ही उसे न रहे तो यह स्त्यानगृद्धि है । हमारी एक ऐसी विद्यार्थी अवस्थाकी घटना है कि हमसे एक दिन सुबह छात्र लोग कहने लगे कि तुम रातको करीब १२—१ बजे मन्दिरके द्वारके किवाड क्यों खटखटा रहे थे ? हमने कहा कि हम तो नहीं खटाखटा रहे थे । तो हो सकता है ऐसा कि हमारे छात्रावासके कमरे के पाम ही तो मन्दिर था । हम रातको सोते हुएमें मन्दिरके द्वारपर पहुच गए होगे और किवाड खटखटाया होगा, बादमें जाकर फिर सो गए होगे, उसका मुझे कुछ पता नहीं । तो कभी-कभी ऐसा हो जाता है । इसे कहते हैं स्त्यानगृद्धि । तो मानो जगतेमें भी ऐसे ही काम सारे कर रहे हम अवग्रह, ईहा, अवाय और धारणा करते रहते हैं, पर इनका पता नहीं है । कोई चीज देखकर प्रथम ही प्रथम जो आभास होता है वह अवग्रह है । अवग्रह इतना कमजोर ज्ञान है कि उसके बाद सशय भी सम्भव हो सकता है कि यह अमुक है कि अमुक । हालांकि सशय यहाँ नहीं है, मगर अवग्रहके बाद ऐसा कुछ समझने वाला ज्ञान होता है कि जिसमें यह समझ आती कि यह होना चाहिए । यह ही है ऐसा निर्धारण तो अवायमें है, मगर यह होना चाहिए, इस तरहका विचार ईहा में है । देखो ईहामें भी खोटा नहीं जाना । जो है उसे ही जाना । गलत नहीं जाना और अवायमें निश्चयसे जाना । और ईहामें सशय नहीं है, मगर उसके जानने की शैली इस प्रकार है कि यह यह होना चाहिए । दूसरी बात चित्तमें नहीं है । मगर इसके बाद जब अवधारण होता है कि यह है, यह अवाय हो गया । और जब धारणा हो गई

तो धारणा बन गई। बोलो होता है कि नहीं ऐसा। तो उनमेंसे ईहा ज्ञान विचारपूर्वक होता है। तो ईहामें और श्रुतज्ञानमें तो अन्तर न रहा। शकाकार कह रहा कि अवग्रह का तो बोल दो, इन्द्रियसे भी होता, मनसे भी। ईहामें तो विचार चल रहा है। उसमें और श्रुतज्ञानमें अभेद है इसलिए एकत्व है। समाधान यह है कि इस रीतिसे भी उनमें एकता नहीं है, क्योंकि ईहाकी अपेक्षा श्रुतज्ञान बहुज्ञानी है और इस विषयको आगे स्पष्ट करेंगे। समाधानमें सामान्यतया यह समझ लें कि ईहा तो एक विषयमें नियत विषयको ही ज्ञानमें ले रहा है और श्रुतज्ञानका विषय तो अनियत है। उसकी बराबरी ईहाज्ञान करेगा क्या? जैसे कह देते ना? कहाँ राम भगवान और कहाँ साधारण आदमी? तो कहाँ तो श्रुतज्ञान महा विषय वाला और कहाँ ईहा जैसी छोटी चीज? इस कारण मतिज्ञान और श्रुतज्ञानमें एकत्व सिद्ध नहीं कर सकते। तो उमास्वामीने जो ५ ज्ञान बताया है वह पिल्कुल ठीक है और बहुत ही सगत है।

श्रवणनिमित्तकत्व हेतु देकर शकाकार द्वारा मति श्रुतमें अभेद सिद्ध करनेका विफल प्रयास—“मतिश्रुतावधिमनःपर्ययकेवलानिज्ञानम्।” इस सूत्रके प्रसंगमें शकाकार कोशिश कर रहा है कि इतना बड़ा सूत्र न बनाना चाहिए, उसमेंसे मति, श्रुत इन दो में से एक कोई हटा लेना चाहिए। कारण यह है कि मति और श्रुत एक ही चीज है, अभेद है। इस शकाके प्रसंगमें जो-जो हेतु आये थे उनका निराकरण किया। अब एक हेतु और दिया जा रहा है। शकाकार कहता है कि मति और श्रुतज्ञान तो एक ही चीज है, कारण कि मतिज्ञान भी श्रवण के निमित्तसे होता है और श्रुतज्ञान भी श्रवणके निमित्तसे होता है अर्थात् कर्णेन्द्रिय द्वारा मतिज्ञान भी बनता है और श्रुतमें तो नाम ही धरा है। उनका श्रवण तो श्रुतपद बताना ही है। तो इस तरह श्रवणनिमित्तक होनेसे इन दोनोंमें एकता है। देखो शकाचार ऐसा हेतु दे रहा है कि जिन हेतुओंसे कुछ कुछ ठीक जचने लगे कि बात तो सही है, एक ही बात है। यह शकाकारका अन्तिम प्रयास है। सोचिये—समाधान यह है कि श्रुतज्ञान साक्षात् कर्णेन्द्रिय निमित्तक नहीं है, किन्तु श्रुतज्ञान एक तो मनोविचारपूर्वक चलता है। यह श्रुतज्ञान सम्यग्ज्ञानके प्रकरणमें है और सम्यग्ज्ञान कभी असजी जीवके नहीं होता। उस श्रुतकी यह बात चल रही है। और रहा सामान्य श्रुत तो उसका यह प्रसंग नहीं है। जिसको प्रमाण माना जा रहा है उस श्रुतज्ञानके बारेमें यह शका है। मति और श्रुत है एक श्रवणनिमित्तक होनेसे। मगर उत्तर यह सोचा जा रहा है कि तुम्हारा हेतु असिद्ध हेत्वाभास है, अर्थात् हेतु ही सिद्ध नहीं है। श्रुतज्ञान श्रवणनिमित्तक नहीं होता, क्योंकि वह अनिन्द्रियवान है और अदृष्ट अर्थको जानता है और सजातीय विजातीय नाना अर्थोंको जानता है। इस श्रुतज्ञानको श्रवणनिमित्तक कैसे कहते? उसका स्वभाव तो विलक्षण है।

श्रुतज्ञानको श्रवणनिमित्तकत्व माननेमें अन्य इन्द्रियज मतिपूर्वक श्रुतमें या अनिन्द्रियज श्रुतमें श्रुतज्ञानत्वकी अक्षिप्तिका प्रसंग—अब दूसरी बात सोचो, यदि ऐसी ही हठ की जाय कि चूँकि सुनकर ही तो अवधारण होता है, इस कारणसे श्रुतज्ञान कर्णेन्द्रिय निमित्तक है। ऐसा कहने वाले यह बतलायें, जो यह कहा जा रहा कि सुन करके ज्ञान दिया गया है श्रुतज्ञानमें, इसलिए श्रुतज्ञान श्रवणनिमित्तक है, श्रवण मायने सुनना। तो वे यह बतलायें कि सुननेके बाद जो श्रुतज्ञान बनता है तो उस शब्दका ही निर्णयरूप श्रुत बनता है या शब्दके वाच्यभूत अर्थके निर्णयरूप श्रुत बनता है। ध्यानसे सुननेकी बात है, कठिन नहीं है। सुन करके निश्चय होता है श्रुतज्ञानमें, ऐसा कहने वाले यह बतलाये कि सुन करके किसका निश्चय होता है ? जो शब्द बोला उस शब्दका निश्चय होता है या उस शब्दका वाच्यभूत जो अर्थ है उसका निश्चय होता है। अगर कहो कि सुन करके शब्दका निश्चय होता है तो यह बात तो मतिज्ञानमें ही हो जाती है, और कहो कि सुन करके अर्थका निश्चय होता है तो अब वह श्रवणनिमित्तक नहीं रहा। श्रवणनिमित्तक तो रहा मतिज्ञान और मतिज्ञानपूर्वक हुआ श्रुतज्ञान। कैसे श्रवणनिमित्तक कहकर मति और श्रुतमें अभेद सिद्ध नहीं होगा। दूसरी बात—थोड़ी देरको कुछ समय मान लो सुनकर जाने सो श्रुतज्ञान, तो इसके मायने यह हुआ कि जो इन्द्रियसे बने और मनसे बने। तो वह श्रुतज्ञान न रहा क्या ? केवल सुननेकी बातसे ही तो श्रुतज्ञान नहीं होता, स्पर्शनके बाद भी होता, रसके बाद भी होता। अंधेरेमें जब कुछ दिखता नहीं है और टटोल रहे हैं और कोई चीज कोमल कोमलसी हाथमें आ गई तो निर्णय करते हैं कि यह तो मखमल है। अब स्पर्शनसे तो कोमल स्पर्श जाना, मगर उसके बाद यह मखमल है, यह अमुक चीज है, ऐसा जाना जाता है ना। देखो कडी कडी लगी यह तो हो गया मतिज्ञान। जान लिया यह घडी है, यह श्रुतज्ञान हो गया। तो कर्णेन्द्रियके बाद ही हो यह तो नियम न रहा, स्पर्शनके बाद भी हो गया, रसनाके बाद भी हो गया। अंधेरेमें आम चूस रहे और बतलाया, यह तो और आमोसे अधिक रसीला है, यह तो बहुत बड़ा आम है, यह तो अमुक जातिका है। श्रुतज्ञान हो गया। तो रसनाइन्द्रियके प्रयोगके बाद भी तो श्रुतज्ञान होता है। सभी इन्द्रियोके बाद श्रुतज्ञान हो सकता। अगर श्रवणनिमित्तक श्रुतज्ञान है, ऐसा कहेंगे तो बाकी श्रुतज्ञानको क्या कहेंगे, बाकीके श्रुतज्ञानका विच्छेद हो जायगा। और देखा श्रुतज्ञान मतिज्ञानपूर्वक भी होता है और श्रुतज्ञान श्रुतज्ञानपूर्वक भी होता है, उसका निमित्त इतनी दूर पड़ जाता है कि कितने ही श्रुतोके बाद श्रुत हो रहा। जैसे आँखोंसे देखा, यह तो मतिज्ञान है और यह घडी है यह है श्रुतज्ञान और उसकी बनायी है, वहाँ मिलती है, ऐसे बनायी जाती है, हर जगह अलग-अलग एक-एक पुर्जेके कारखाने हैं, उन सबको जोड़ा जाना है, उनका उससे निर्माण होता है। अब देखो जितने श्रुत होते जा रहे हैं, वे सब श्रुत

पूर्वक होते जा रहे, इन्द्रियका काम नहीं। तो ऐसे ही जो श्रुत हो रहे वे कुछ न रहेंगे, इस-लिए श्रवण निमित्तक हेतु बताकर मति और श्रुतज्ञानको एक कर देना और सूत्रको गलत बता देना यह सगत नहीं है।

श्रुत शब्दकी उपलक्षणार्थकतामे संगति—यदि ऐसा कहो कि वह तो एक उपलक्षणकी चीज है। सुन करके जाने सो श्रुत, इसे उपलक्षण कहा तो ठीक है। उपलक्षण उसे कहते कि कहे तो एक बात और समझ लें कई बात। जैसे कोई दही मथ रहा था और कोई काम ऐसा पड़ा कि मटकिया छोड़कर दूर जाना पड़ा। तो वच्चेसे कहता—देखो दही देख लेना, कौवा न खा जाय। अब वह वच्चा देख रहा कि कौवा न खा जाय और अगर बिल्लो, कुत्ता वगैरह खा जायें तो क्या उन्हें वह वच्चा न भगायगा? अवश्य भगायगा। तो देखो कहा तो थोड़ा गया, मगर समझना चाहिए समझ। इसी को कहते हैं उपलक्षण। तो अगर उपलक्षण से यह अर्थ बना दे—जो सुनता हो, जो जाने सो श्रुत, मायने सुनकर, देखकर, सूँघकर, विचारकर जो विशेष परिणय बनाया सो श्रुतज्ञान। तो कोई प्राप्ति नहीं, फिर तो रास्ते पर आ गए। हाँ उपलक्षण किसलिए किया जाता कि प्रतिपत्तिका गौरव न होनेके लिए भारी शब्द न बोलना पड़े। अब जैसे अंग्रेजी शब्दोंकी हिन्दी बनायी जाती है तो कई तो बहुत अच्छे बन जाते हैं। जैसे इंजीनियर, उसका शब्द है अभियंता, एक्ज्यूकिटिव याने अधिशासी। अब ऐसा चलते चलते ऐसी बात आयी कि चाय, इसकी भी जरा हिन्दी बना दो। कितनी जल्दी बोलते चाय। अब हिन्दी बनाने बैठे—दुग्धशर्करामिश्रितसतप्त विशिष्टपत्रतोय मायने चाय। अब भला बच्चा कोई गाडीसे उतरकर चाय लेने जाय और वह उतना बड़ा शब्द बोले, पि.ए चाय ले तो इतनी देरमे तो कहो गाडी छूट जाय। तो शब्द होता है किसलिए कि जानकारी हो जाय। शब्दोंकी पूछा-पाछी नहीं की जाती अधिक। शब्दोंसे अर्थके आशयका बोध होता है। शब्द पार न करेंगे। पार तो ज्ञान करेगा और उस ज्ञानको समझानेके लिए शब्द माध्यम हैं। तो इसी कारण यह उपलक्षणकी बात चला करती है। यदि उपलक्षणसे श्रुतको ऐसा बोल दे तो सगत बैठ जायगा, मगर हठ बनाकर कि नहीं, श्रुतमे तो जब श्रुत धातुका शब्द दिया है तो हम उस श्रुतका ही अर्थ लगायेंगे—सुनना। श्रुत्वावधारण सो ही श्रुत। ऐसी बात नहीं बनती। तो इस तरह श्रुतज्ञानमे व मतिज्ञानमे अभेदसिद्ध नहीं है। सामान्यतया अभेद है और विशेषदृष्टिसे भेद है। तब यह निर्णय रखें कि जैसे श्रुतज्ञानसे अवधि, मनःपर्याय केवल भिन्न पर्याय है इसी प्रकार मतिज्ञान भी श्रुतज्ञानसे भिन्न पर्याय है। इसी प्रकार मतिज्ञान भी श्रुतज्ञानसे भिन्न पर्याय है। भेद जाना जाता है स्वलक्षणसे।

मूलमें द्रव्यदृष्टि व पर्यायदृष्टि द्वारा अखंड स्वभाव व अखंड पर्यायकी सूचना—देखिये यह तो आचार्यसत्तो की कृपा है और मूलमे देखो तो वस्तुमे एक तो है स्वभाव और दूसरा

बात है पर्याय । स्वभाव भी अभेद है और पर्याय भी । जिस क्षण पदार्थमें जो पर्याय है उस समय वह पर्याय अखण्ड है । उनमें भेद डालना केवल समझानेके लिए है कि यह ज्ञान गुणकी पर्याय, यह दर्शनगुणकी पर्याय, यह अमुक गुणकी पर्याय । जैसा स्वभाव है वैसी ही पर्याय है । जैसे स्वभावको मना नहीं किया जा सकता वैसे ही पर्यायको मना नहीं को जा सकता । ये वस्तुकी दो बातें अकाट्य हैं । इतना तो हम सोच सकते हैं कि स्वभावमें भेददृष्टि करके गुणकी सिद्धि की । पर अखण्ड पर्याय माननेमें हम ऐसी कोई भेददृष्टिकी बात नहीं सोच सकते जिससे कि गुणकी तरह नानापन बन सके । हाँ, एक अखण्ड पर्यायमें, अनेक पर्याय माननेमें वहाँ गुणकी तरह भेददृष्टि जगती है । जैसे स्वभावको खण्डित करके गुणके रूपमें पेश किया जाता है इसी तरह प्रति समयकी अखण्ड पर्यायका खण्डन करके यह अमुक गुणकी पर्याय अमुक गुणकी पर्याय यो खण्ड हो जाते हैं । वस्तुके दो अंश हैं—(१) स्वभाव और (२) पर्याय । अब इनमें जो स्वभावका एकांत करते हैं और पर्यायको असत्य कहते हैं उनका नाम है नित्य-त्वंकातवादी ब्रह्माद्वैतवादी आदि । और जो पर्यायका एकांत करते वे हैं क्षणिकवादी बौद्ध । अब कभी-कभी ऐसा हो जाता कि जब दार्शनिक क्षेत्रका परिचय नहीं होता तो बात बोलते जाते और खुश होते जाते और यह पता नहीं पड़ता कि इसमें कौनसा मत आ गया, कौनसा दर्शन है ? तो स्याद्वाद सबकी गुत्थी सुलझाता है । अब यह बात तो प्रयोजनकी है कि हम पर्यायकी दृष्टि न रखें । जो क्षणिक है, मिट जाता है उसकी ही हम दृष्टि रखें, लक्ष्य रखें । उससे चिपटे रहे तो हमारा सुधार न होगा । हमको गैल मिलेगी, सुधार होगा, मग्नता होगी तो स्वभावदृष्टि करनेसे होगी । तब पर्यायदृष्टि हमें अप्रयोजनवान् हुई और द्रव्यदृष्टि प्रयोजन-वान् हुई । और देखो जितना कथन है आगममें वह इन दो नयोंके आधारपर है और इन दो का पर्यायान्तर है—अभेद और भेद । कभी दो बात कही जायें तो उनकी आधारभूत दृष्टि ये दो जरूर लगानी हैं । द्रव्यदृष्टिसे यह है और पर्यायदृष्टिसे यह है । अब जैसे क्षणिकवादी कहते हैं कि क्षण-क्षणमें नया-नया जीव होता है, उसके पहले जीवसे कुछ मतलब नहीं । सत्ता तो उसकी भिन्न है । अच्छा और यह ही बात जैन शासन भी कहता कि प्रति समय की अवस्थाके भेदसे वे सब भिन्न-भिन्न हैं । मगर यह द्रव्यदृष्टि आशयमें साथ लगी है, पर्याय दृष्टिसे तो ऐसा है, पर द्रव्यदृष्टिसे अन्वित है, सतानरूप है । तो जब जिस दृष्टिका प्रयोजन हो उस दृष्टिसे बात करें, मगर उसके प्रतिपक्ष जो दृष्टि है उसको असत्य कहकर आगे न बढ़ो, वह है मगर हम बात इसकी कर रहे हैं ।

मतिज्ञान और श्रुतज्ञानके एकत्व व नानात्वका उपसंहारात्मक कथन—अब बतलाओ मतिज्ञान, श्रुतज्ञान एक हैं कि भिन्न-भिन्न ? जिस दृष्टिसे लाभ मिले उसे मुख्य करो अन्यको गौण कर दो । तो एक दृष्टिसे तो यह जचता है कि वह ऐसा एक है कि मति, श्रुत ही क्या ?

मति, श्रुत, अवधि, मनःपर्यय और केवल — ये सब एक हैं और इससे गहरें चर्चें तो हमें ज्ञान भी नहीं दिखता । ज्ञान गुण है आत्माका । ज्ञानगुण देखा तो यह भेद मान लिया, दर्शन भी गुण है, और भी गुण हैं । उनमेंसे एक ज्ञान भी गुण है । अच्छा और गहरे चर्चें तो हमें चेतन भी नहीं विकल्पमें आता कि यह चेतन है । तो क्या आता ? आनन्द भोग रहे । कौन सा आनन्द ? सहज, अलौकिक विगक्षण । वह प्रतिभास विना होता नहीं, ऐसा प्रतिभास रूप पर्याय चलता है । देखो जिसको जो मीठी चीज लगती हो, चाहे रसगुल्ला रख लो सामारिक सुखके दृष्टान्तमें, उसे आप खा रहे हो तो जब तक आप गप्प-सप्प करेंगे तब तक उसका पूरा आनन्द आप नहीं पा सकते । हममें इतना खोवा है, इतना गंदा है, इतना धी पड़ा है, इतनी शक्कर पड़ी है... इस प्रकारकी चर्चा हो यदि आप करते रहे तो उसके खानेमें आपको उत्कृष्ट स्वाद न आयगा । और अन्य विकल्प न कर आँखें मीचकर दाँतोसे चबाकर यो ही गुटकटे जायें, उसका रस चूसते जायें तो वहाँ आपको उस रसगुल्लेका आनन्द मिलेगा । तो जब ससारसुखमें वह चर्चा आपके आनन्दको न्यून कर देती है तब धर्मचर्चा भी सहज आनन्दको न्यून कर देती । स्वभावदृष्टि करो, अन्य दृष्टि करके उसकी कुछ भी चर्चा मत करो, मनमें मत गुनगुनाओ कि मैं चित्स्वरूप हूँ, ज्ञानस्वभावरूप हूँ । यदि इतनी भी बात रही तो आत्माका सहज आनन्द नहीं लूट सकते । भोजन बनाया जाता खानेके लिए और भोजन बनाकर फिर खाये नहीं तो उसे क्या बोलते ? अविवेकी । तो धर्मचर्चा की जाती है निर्विकल्प होनेके लिए । तो चर्चाओका भोजन तो तैयार कर लिया और निर्विकल्पताके प्रयोगमें आना नहीं चाहते, याने उसका लक्ष्य नहीं बनाते कि मेरेको तो ऐसा होना है । अगर ऐसा लक्ष्य हो कि मेरेको तो ऐसा होना है, तो वह पहली बातोकी वेपरवाही कर जायगा । मेरा कुछ नहीं है, द्रव्य गुण पर्यायदृष्टिमें नहीं । एक ज्ञानमात्र अन्तस्तत्त्वकी ही उसके धुन बन जाती है । तो मतिज्ञान और श्रुतज्ञानमें अभेद है सामान्यदृष्टिसे, अभेददृष्टिसे । और भेद है पर्यायदृष्टिसे, विशेषदृष्टिसे । जैसे श्रुतज्ञानसे अवधिज्ञान भिन्न है ना ? भाई कैसे भिन्न बताया ? साधन भिन्न हैं, उसके लक्षण जुदे हैं, उसके प्रदेश जुदे हैं तो ऐसे ही तो श्रुतज्ञानका, मतिज्ञानका साधन जुदा है, स्वरूप जुदा है । उसे कहाँ एक अवस्था कहेंगे ? तो जो सूत्र बताया गया है कि मतिज्ञान, श्रुतज्ञान, अवधिज्ञान, मन पर्ययज्ञान और केवलज्ञान, ये ५ ज्ञान हैं सो ठीक है, ये ५ पर्याय हैं ।

ज्ञानविशेषोकी सख्याका परिमित अवधारण—देखो अनेक दार्शनिकोंने और-और तरहसे प्रमाणके नाम पेश किए हैं, मगर उनमें कई ज्ञान तो छूट जाते हैं और कई ज्ञान पुनरुक्त हो जाते हैं । यह चर्चा आगेके सूत्रमें करेंगे । विषय यह लम्बा है कि कैसे अन्य दार्शनिक प्रमाण मानते हैं और वह सख्या कैसे अटपटी बन जाती है ? यहाँ ५ प्रमाण, ५ ज्ञान कहा, तो बिल्कुल सगत है । हम आप लोगोमें मतिज्ञान और श्रुतज्ञान है । और जो विशेष क्षयोपशम

वाले है और विशुद्धि पाये हुए है उनके अवधिज्ञान होता है, और जो ऋद्धिधारी मुनीश्वर है उनके होता है मन पर्ययज्ञान । मन.पर्ययज्ञानका साधन दूसरा है, स्वरूप दूसरा है, लक्षण दूसरा है, पद्धति दूसरी है । और केवलज्ञान यह तो एक विलक्षण ही है । निरपेक्षज्ञान, जहाँ केवलज्ञान है वहाँ फिर किसी ज्ञानकी आवश्यकता नहीं लब्धि या आगे पीछे । जो केवली है सो प्रभु है । केवलज्ञानके बाद फिर दूसरा ज्ञान नहीं होता, वही चलता रहता है । इस तरह इस सूत्रमे यहा तक इन ५ पदोंकी सार्थकता बतायी । अब इसके बाद इस सूत्रमे केवल दो विचारणीय प्रश्न रह गए । एक प्रस्ताव तो ऐसा कि जैसे कोई दार्शनिक कहते हैं कि जिस ज्ञानके द्वारा हम पदार्थ जानते हैं तो पदार्थ तो साफ ज्ञानमे आता है, स्पष्ट है, मगर जिस ज्ञानके द्वारा जानते वह ज्ञान परोक्ष है तो किसीको बोध नहीं होता । एक शंका यह आ रही । दूसरी शंका यह आयगी कि अरे कहाँ लगे फिर रहे ? ज्ञान तो अचेतन है, प्रकृतिका धर्म है । तो इन शकाओंका वर्णन व निवारण अब आगे आयगा ।

करणभूत ज्ञानके अप्रत्यक्षत्वका मीमांसको द्वारा प्रस्ताव—“मतिश्रुतावधिमन पर्यय-केवलानि ज्ञान” इस सूत्रमे ज्ञानसामान्यका सकेत है और ज्ञान विशेषणके नाम है । ये पाँचो ही ज्ञान हैं । ज्ञान किसे कहते हैं ? जो जाने सो ज्ञान । जिसके द्वारा जाना जाय सो ज्ञान, ऐसे ही ज्ञानके स्वरूपके सम्बंधमे अब यहाँ कुछ चर्चाये आ रही है । यह आत्मा जानता है, ज्ञानके ही द्वारा जानता है, पदार्थको जानता है और जानना होता है । इसमे आत्मा कर्ता हुआ, ज्ञानके द्वारा यह करण हुआ, पदार्थको यह कर्म हुआ और जानता है यह क्रिया हुई । इन चारोंके प्रकरणमे यहाँ मीमांसक सिद्धान्तानुयायी यह बात रख रहे हैं कि देखो जिस पदार्थको जाना वह पदार्थ तो प्रत्यक्ष हो गया, स्पष्ट हो गया, खूब समझमे आ गया, मगर जिस ज्ञानके द्वारा जाना वह ज्ञान परोक्ष ही रहता है । जाननेमे पदार्थ आया, पर जिस ज्ञान के द्वारा जाना वह ज्ञान जाननेमे नहीं आता । जैसे बहुतसी बातें मिलती है । जैसे लोग दिन-भर काम करते हैं, सूर्यको जो एक बार भी नहीं देखते, तो भले ही एक बार भी सूर्यको दिन भर नहीं देखते, फिर भी वे सब पदार्थोंको देख रहे हैं । यो जिसके द्वारा प्रकाशित हुआ पदार्थ उसे तो वे नहीं देख रहे और प्रकाशित पदार्थोंको देख रहे । तो इसी तरह जिस ज्ञानके द्वारा जानते है वह ज्ञान तो रहता है परोक्ष और जो पदार्थ जान लिया गया वह हो जाता है प्रत्यक्ष । इस तरह करण ज्ञान परोक्ष ही होता है, ऐसा मीमांसकका सिद्धान्त है ।

मीमांसको द्वारा प्रस्तुत ज्ञानके अप्रत्यक्षत्वके प्रस्तावका स्पष्टीकरण—उक्त चर्चाके सम्बन्धमे यह जानना कि यहाँ दो प्रकारके मीमांसक होते हैं—भट्ट और प्रभाकर । भट्ट तो मानते हैं कि आत्मा प्रत्यक्ष होता है और पदार्थ प्रत्यक्ष होता है, पर ज्ञान प्रत्यक्ष नहीं होता और न फलज्ञान प्रत्यक्ष होता है, किन्तु प्रभाकर मानते हैं कि फलज्ञान प्रत्यक्ष होता और

पदार्थ प्रत्यक्ष होता । आत्मा और ज्ञान ये प्रत्यक्षमे नहीं आते । देखो, मीमांसकोमे बाहरी बातें तो सब एक है—क्रिया, आचरण एक समान है और सिद्धांतमे ऐसा भेद है । तो यहाँ मीमांसकोने क्या बात रखी कि ज्ञानके द्वारा हम पदार्थको जान जाते हैं । तो पदार्थ तो हमें साफ नजर आता है, पर ज्ञान नजर नहीं आता, ज्ञान स्पष्ट नहीं होता, ज्ञान परोक्ष रहता है । ज्ञान का जानना नहीं हुआ करता । पर ज्ञानके द्वारा पदार्थका जानना हुआ करता है । देखो यह बात ज्ञानके ज्ञानत्वके खिलाफ कही तो जा रही है, और प्रायः बहुतसे लोग सोच रहे होंगे कि बेचारा ठीक तो कह रहा, जब आँखें खोलते हैं तो पदार्थ एकदम दिख जाते और ज्ञानकी कौन खबर रखता है ?

ज्ञानकी अप्रत्यक्षता माननेपर ज्ञेय पदार्थके भी अप्रत्यक्षत्वके नियमका प्रसङ्ग—अब यहाँ यथार्थता क्या है, सो समझिये—सीधा उत्तर यह है कि जिस ज्ञानके द्वारा पदार्थ जाना, यदि उस ज्ञानका ज्ञान नहीं है तो फिर पदार्थका भी ज्ञान नहीं हो सकता । भले ही कोई इस ओर उपयोग न दे और सीधा मान ले कि प्रत्यक्षपना होता है पदार्थका । ज्ञानका प्रत्यक्षपना नहीं होता । जैनसिद्धांतमे जो मतिज्ञान, श्रुतज्ञान, परोक्ष ज्ञान कहे हैं सो पदार्थको जानने के लिए परोक्ष हैं, मगर खुद खुदके लिए प्रत्यक्ष है । और यहाँ यह बात कह रहे हैं मीमांसक कि पदार्थके जाननेकी जहाँ तक बात है वहाँ तक तो प्रत्यक्ष है और जहाँ खुद ज्ञानको जानने की बात है, वहाँ परोक्ष है । बात क्या चल रही है कि जिस ज्ञानके द्वारा हम जानते हैं यह घड़ी है तो घड़ी है, इसका भी स्पष्ट ज्ञान होता, इसे बोलते हैं एकदेशविशद । और जिस ज्ञान के द्वारा जाना वह ज्ञान हमारे अपने आपमे तो स्पष्ट है—ज्ञानके द्वारा जाना । किन्तु मीमांसक का यहाँ यह कथन है कि ज्ञान तो स्पष्ट नहीं होता, किन्तु पदार्थ स्पष्ट हो जाता है, ऐसा कहने वाले मीमांसक स्वयं अपने आप अपने पैरपर कुल्हाड़ी मारने जैसी बात कर रहे हैं, सो कैसे ? पहली बात तो यह है कि इसके लिए अनुमान या युक्ति क्या देना ? सभी लोग जानते हैं अपने-अपने आत्मामे कि मेरेमे ज्ञान है । यह ज्ञान इन्द्रियो द्वारा नहीं जाना जाता । इन्द्रियो द्वारा बाह्य पदार्थ जाने जाते हैं । ज्ञान तो खुदको जान लेता है । जैसे किसी कमरेमे कोई आदमी खड़ा है और उस कमरेमे खिड़कियाँ हैं तो बाहरकी चीजोंके जाननेके लिए खिड़कियोंका सहारा लेना होगा, पर खुदको जाननेके लिए क्या खिड़कियोंकी जरूरत है ? और खुदको तो स्वयं जान ही रहा है, यदि बाहरकी चीजें जाने तो खिड़कियों द्वारा जाने । इसी तरह बाहरी पदार्थोंको जाने तो यहाँ इन्द्रिय और मन व इन्द्रियके निमित्तसे जाने, पर खुदको जाननेके लिए इन्द्रिय मनकी खिड़कियोंकी जरूरत नहीं होती । चाहे मतिज्ञान हो, चाहे श्रुतज्ञान हो । ये परोक्ष कहलाते हैं । इस कारण कि ये उत्पत्तिमे पराधीन हैं याने इन्द्रिय और अनिन्द्रियका निमित्त पाकर होते हैं इसलिए परोक्ष हैं और इसी कारण पदार्थका स्पष्ट बोध भी नहीं होता,

पर ज्ञान खुदको जाने इसके लिए परोक्षता नहीं है। यह स्वयं प्रत्यक्ष आत्मा है, और ज्ञान भी प्रत्यक्ष है। तो जैसे हम अपने बारेमें परख लेते हैं कि मैंने और ज्ञान द्वारा जाना ये दोनों प्रत्यक्ष हैं याने सबको स्वसंवेद्य है, प्रत्यक्ष आखोसे देखनेका नाम नहीं, किन्तु समझमें आया स्पष्ट उसका नाम है प्रत्यक्ष। प्रत्येक आत्मा जानता मैं मैं, मैं आया, मैं हूँ, इसको मैंने किया। तो उस मैं का अनुभव किसी न किसी तरह सबको हो रहा। चाहे अन्यरूपमें अनुभव करे, चाहे ग्रह रूपसे अनुभव करे।

ज्ञानकी अव्ययता होनेपर सुख दुःख आदिके अनुभवकी अवश्यता—ग्रहका अनुभव यदि नहीं है तो दुःख भी नहीं हो सकता। ग्रहका अनुभव नहीं है तो न सुख हो सकता और न आनन्द ही हो सकता। दुःख, सुख, आनन्द इनमें अन्तर है। दुःख तो कहलाता है वह जो इन्द्रियको सुहावना न लगे, ख मायने इन्द्रिय, दु मायने असुहावना। जैसे दुर्जन मायने खोटे जन, मायने असुहावने जन। ऐसे ही दुःख मायने जो इन्द्रियोको असुहावना लगे। और जो इन्द्रियको सुहावना लगे वह है सुख और आनन्द जहाँ आकुलता नहीं है उसे कहते हैं आनन्द। आनन्द है आनन्द गुणकी स्वभाव पर्याय और दुःख सुख हैं आनन्दगुणकी विभाव पर्याय। दुःखमें भी आकुलता, सुखमें भी आकुलता और दुःखकी अपेक्षा सुखमें इतनी विकट आकुलता रहती है कि उस आकुलतापूर्वक सुख भोगने वाले लोग लोगोकी निगाहमें पागल और बेवकूफ नजर आने लगते हैं, इतनी आकुलता रहती है और ऐसी आकुलतासे सुख भोगते हैं। तो कोई आनन्द पाये तो ग्रहके अनुभव बिना नहीं पा सकता, कोई दुःख पाये तो ग्रहके अनुभव बिना नहीं पा सकता और कोई सुख पाये तो वह भी ग्रहका अनुभव किए बिना नहीं पा सकता। जो ग्रहका अनुभव ग्रहमें ग्रहके स्वरूपरूप कर रहा है उसे तो आनन्द मिलता है और जो ग्रहका अनुभव पर्यायमें कर रहा है उसे दुःख सुख मिलता है। तो ग्रह का ज्ञान सबको है। तो खुदके लिए तो सबने समझ लिया कि मैं आत्मा प्रत्यक्ष हूँ और मेरे में जो ज्ञान होता है जिसके द्वारा जानता हूँ वह भी प्रत्यक्ष है। ज्ञान और आत्मा जुड़े तो नहीं हैं, किन्तु एक ही पदार्थमें कर्ता करणका भेद किया गया है और जैसे हमारा ज्ञान प्रत्यक्ष है तो अनुमानसे हम जानते हैं कि सबके लिए सबका ज्ञान उनको प्रत्यक्ष हो रहा है। जैसे कोई चीज मीठी लगती है ना, तो दूसरेके बारेमें भी ख्याल आता है कि यह ऐसे ही मीठी लगती होगी। कभी कोई त्यागी भोजन करता हो और वह भूल जाय कि यह चीज इसके साथ न खाना चाहिए, इसके साथ खाना चाहिए तो श्रावक भट्ट बता देते कि महाराज इसके साथ मिलाकर खावो। उनके चित्तमें ऐसा पडा हुआ है कि इसके खानेसे हमें मीठा लगता है ना, तो इन्हें भी मीठा लगेगा। तो सभी बातोंका जैसे अपने आपमें स्पष्ट है ज्ञान, तो समझें कि दूसरेमें भी दूसरेका ज्ञान दूसरेके लिए स्पष्ट रहा करता है।

ज्ञानकी अनिवारित स्वसंवेद्यता तथा सम्यक्त्व होनेपर ज्ञानमात्रमे अहप्रत्ययका अनुभव— जब अहंकार छा जाता है तब इस जीवको ऐसा लगता है कि जानदार तो बस हम ही है, समझदार तो बस हम ही है, और सत्ता वाले तो हम ही हैं, बाकीमे जान नहीं, ये सब होंगे ऐसे ही अट्ट सट्ट । मानो सबके दो आँखें है सारी दुनियामे, जिनमे डेढ आँखें तो हमारे पास है बाकी बची आधी आँख सारी दुनियाके पास है, इस प्रकारका अहकार करते हैं । अहकारकी मुद्रा ही ऐसी है । इसी प्रकार जब अहकार छाया रहता है तो वहा प्रभुताके दर्शन नहीं होते । जो ज्ञानी विशेष हैं वे तो बालकोकी तरह सरल होते है । बालकोमे घमड कम पाया जाता । बालकोमे सरलता पायी जाती है । उनको क्रोध क्षणिक रहता है, उनमे मायाचार नहीं रहता । कुछ लोभकी भी कमी रहती । कोई चीज पासमे हुई भट किसीको दे दिया । देखिये यह कोई खास बात नहीं कह रहे, एक अदाजा कह रहे । कही ऐसा नहीं है कि बालक तो मद कषाय वाले हो और जवान तेज कषाय वाले । पर एक प्रवृत्तिके रूपसे उदाहरण दे रहे । देख लो — बालक लोग आपसमे खेलते रहते है । उनमे परस्परमे मेल है । क्या आप बता सकते है कि उनका खेल बन्द कब होता ? अरे उनका खेल तभी बन्द होगा जब कि उनमे लड़ाई हो जाय । पर वह लड़ाई भी कैसी कि घर तक गये, कुछ पानी पीकर आये कि फिर एकमेक होकर खेलने लगे । तो वे लडके लोग प्रायः कोई बात मनमे नहीं धरते । बालक लोग प्रकृत्या ही सरल होते हैं । तभी तो मुनिजनोको बालक सदृश कहा । विकारप्रवृत्तिके प्रसंगमे ये बालक सदृश होते हैं । तो जैसे हम समझते है अपने आपके लिए वैसा ही सबके लिए समझें, सबका आदर करे । अहकार इस जीवनको विल्कुल बरबाद करने वाली बात है, और देखो मिथ्यात्वका सम्बन्ध विशेष अहकारके रूपमे बताते हैं । जहाँ अहकार है वहाँ निर्मोहता कहाँ ? गर्वमे स्वरूपकी सुध कहाँ ? क्रोधमे तो थोड़ी याद भी रहती है । लोभमे भी थोड़ी याद भी रहती है । प्रयोगसे समझ लो, अनुभवसे समझ लो । जब यह बुद्धि रहती है कि ये सब तुच्छ है और मैं इनमे खास हू तो उस समय उसे आत्माकी सुध है क्या ? अरे जैसे हम वैसे सब । हममे भी ज्ञान, सबमे भी ज्ञान । हमारे स्वरूपमे निरराधता, सबके स्वरूपमे निरपराधता । तो जैसे मेरेको ज्ञान प्रत्यक्ष है ऐसे ही ससारके सभी जीवोको ज्ञान उनके लिए प्रत्यक्ष है । तो यह ही प्रत्यक्षपना परोक्षकी कल्पनाको दूर कर देता है । कोई भी ज्ञान परोक्ष नहीं होता अपने आपके सम्बेदनके लिए । प्रत्यक्ष और परोक्ष के जो भेद है ज्ञानमे ये बाह्य अर्थकी अपेक्षाके भेद है, स्वयकी अपेक्षासे ये भेद नहीं हैं । जो जितना है वह उतना प्रत्यक्ष करता है अपनेको । इस विषयमे दार्शनिक शास्त्रमें विशेष विवरण चलता है । हाँ पहिला दोष तो यह आया कि प्रत्यक्षसे ही विरुद्ध है । जो लोग कहते है कि 'करण ज्ञान परोक्ष होता है, जिस ज्ञानसे हम जानते वहाँ वस्तु तो प्रत्यक्ष है, और यह ज्ञान

हमें नहीं मालूम । यह प्रत्यक्ष नहीं, इसकी खबर नहीं सो बात नहीं । वहाँ ज्ञानकी पहले खबर है तब पदार्थको हमने जान पाया । कोई आदमी दिन भर काम करता है और ऊपर सिर भी न उठाये तो क्या उसे ज्ञान नहीं है कि सूर्य है तब यह उजेला है । सबको अपना अपना ज्ञान प्रत्यक्ष होता है ।

ज्ञानको स्वयमेव अत्यन्त परोक्ष माननेपर प्रमाताश्रोका अनियम—ज्ञानकी स्वयमेव परोक्षताके एकान्तमे दूसरा दोष देखो । यदि ऐसा माना जाय कि जिस ज्ञानके द्वारा पदार्थको जानते हैं तो पदार्थ तो है प्रत्यक्ष स्पष्ट और वह ज्ञान है परोक्ष, जिस ज्ञानके द्वारा हम जानते हैं । परोक्ष मायने क्या ? जिसकी समझ नहीं, स्पष्ट समझ नहीं तो मेरा ज्ञान मेरे लिए परोक्ष है तो अब उसका इससे कोई सम्बन्ध तो न रहा । अब यह परोक्ष ज्ञान अगर इस मन्दिरकी चीजको जान लेता तो दुनियाभरकी, बम्बई, कलकत्ता वगैरामे रहने वाले और लोग इस ही ज्ञानसे क्यों नहीं जान जाते ? जैसे वह ज्ञान हमारे लिए दूर पड़ा वैसे ही सबके लिए दूर है । अगर परोक्ष यह सब बातें प्रत्यक्ष बनें तो इसी परोक्ष ज्ञानसे सबको ये बातें प्रत्यक्ष हो जानी चाहिएँ । देखो प्रारम्भसे सुनो—जब हम पदार्थको जानते हैं तो इतनी मुद्रा बनती है । मैं ज्ञान के द्वारा श्रमुक चीजको जान रहा हूँ, ये चार बातें हुईं । तो देखो “मैं” यह भी हमारे ज्ञानमे है, “ज्ञानके द्वारा” यह भी हमारे ज्ञानमे है और चीजको जानता वह भी हमारे ज्ञानमे है, और जो जानना हो रहा वह भी समझमे है । चारो चीजे समझमे रहती हैं । मगर कोई लोग कहते हैं कि पदार्थ ही समझमे रहता, और तीन बातें समझमे नहीं रहती, कोई दो बातें समझमे नहीं । तो मोटी बात यह जान लें कि ज्ञान एक ऐसा प्रकाशक तत्त्व है कि खुद अगर प्रकाशमय नहीं है तो पदार्थ भी प्रकाशमे नहीं आता । जैसे दीपक अन्य पदार्थको तो प्रकाशित करे और खुद प्रकाशमय न हो, ऐसा कभी हो सकता क्या ? अगर ऐसा हो जाय तो कोई दीपकको उठानेके लिए जाय तो उसे दूसरा दीपक ले जाना पड़े, और दूसरे दीपकको उठाने जाय तो तीसरा दीपक ले जाना पड़े । यो तो फिर दीपकोकी संख्याकी कोई हद न रहेगी । अनेक दीपक उठाने जाना पड़ेंगे । यो दीपकोकी फैक्टरी बनाये जानेमे सारा जीवन लग जायगा और पदार्थको जान न पावेंगे । ऐसे ही हम जिस ज्ञानके द्वारा जानते हैं वह ज्ञान अगर जाननेमे नहीं है और उस ज्ञानको जाननेके लिए हमारे दूसरा ज्ञान बनाना पड़ेगा और दूसरे ज्ञानको जाननेके लिए तीसरा ज्ञान बनाना पड़ेगा । तीसरे ज्ञानको जाननेके लिए चौथा ज्ञान बनावें । अगर यही रोजिगार करते रहे तो फिर सामने पड़ी चीजका ज्ञान तो कर ही न पायेंगे । तो यहाँ यह निश्चित है कि ज्ञान स्वयं प्रत्यक्ष है और ऐसे ही स्पष्ट ज्ञानके द्वारा हम पदार्थको जानते हैं । देखो एक पद्धति है—जब आखें खोलकर पदार्थको जान रहे हैं तो हमें उस ज्ञानके जाननेकी मंजबूती नहीं है । जरा आखें बन्द करके जब विचारते हैं तो हमारा

ज्ञान हमको बहुत स्पष्ट नजर आता, जिस ज्ञानके द्वारा वैसा हम जाना करते हैं। तो ज्ञान का स्वरूप बता रहे कि यह चकचकायमान है, स्वयं प्रकाशमान है, स्वयं एक जाननरूप है ज्ञान। उसे कह दिया परोक्ष। कैसा विचित्र यह दार्शनिक है ?

आत्माकी ज्ञानमयता होनेके कारण ज्ञान होनेकी सहज वृत्ति—एक पुरुष किसी आचार्यके पास गया और कहा महाराज मेरेको ज्ञान नहीं है, मेरेको ज्ञान दीजिए। मेरेमे ज्ञान नहीं है मेरेको ज्ञान दीजिये। तो उसने कहा कि तुम चले जावो अमुक नदीके अमुक घाटपर, वहाँ एक मगरमच्छ रहता है वह तुम्हे ज्ञान देगा। तो गया वह पुरुष मगरके पास, बोला—मेरेको ज्ञान नहीं है मुझे ज्ञान दीजिए, मेरेमे ज्ञान नहीं है मेरेको ज्ञान दीजिये तो वह मगरमच्छ बोला—अच्छा भाई ठहरो हम तुम्हे ज्ञान देंगे। देखो—तुम्हारे पास लोटा डोर है, जावो पासके उस कुर्वेसे एक लोटा पानी खींच लावो, पहले हम अपनी प्यास बुझा लें, बाद में तुम्हे ज्ञान देंगे। तो वह पुरुष बोला—अरे मुझे तो गुरु महाराजने भेजा, तो वह भी वेवकूफ मालूम होते और तुम्हे ज्ञानी बताया तो तुम भी वेवकूफ मालूम होते। अरे तुम स्वयं पानीमें डूबे हुए हो, फिर भी प्यास बुझानेके लिए एक लोटा पानीकी माँग कर रहे हो। तो उस मगरमच्छने कहा कि भाई यही उत्तर तुम्हारे लिए भी है। तुम स्वयं ज्ञानसे लबालब भरे हुए हो, फिर भी कहते हो कि मेरेको ज्ञान नहीं है, मुझे ज्ञान दे दो। अरे यह आत्मा ज्ञानसे लबालब भरा हुआ है। ज्ञानसिवाय आत्माका स्वरूप ही क्या, सो तो बताओ ? जैसे बाह्यपदार्थको हम देखते ना कि यह यह चौकी रूप वाली है, कठोर है, मोटी है, पिंडरूप है। ऐसे आत्मामे रूप, रस आदिक तो है नहीं ? यह आत्मा कैसा विलक्षण पदार्थ है कि जिसकी कुछ उपमा नहीं दी जा सकती। ज्ञानमय पदार्थ, ज्ञानमात्र, ज्ञानस्वरूप, ज्ञानरूप आत्मा। वह सत् है, इसलिए प्रदेशात्मक है। परमार्थ सत् है, उत्पादव्ययध्रौव्य वाला है। पर है वह ज्ञानस्वरूप आत्मा। तो ऐसा ज्ञानस्वरूप आत्मा है। जिस ज्ञानके द्वारा हम खुदके द्वारा जानते हैं, उस ज्ञानका स्पष्ट दर्शन नहीं हो पाता क्या ? यह ज्ञायक हेतु है जो हम पदार्थोंको जानते हैं जिस ज्ञानके द्वारा यह कहलाता है ज्ञायक। दो तरहके कारण होते हैं—ज्ञायक और कारक। कारक तो वह कहलाया कि जो कारण पडता है, निमित्त पडता है और ज्ञायक वह कहलाता है जो ज्ञान कराता है। जैसे भगवानका केवलज्ञान, ज्ञायकहेतु है, कारकहेतु नहीं। जो यह अर्थ लगाते कि भगवानने जाना सो होगा तो ब्रह्म कारक हेतु नहीं। वह तो जो है सो जान लिया गया। वह ज्ञायक हेतु है, और जो ज्ञायक होता है वह खुद अगर अज्ञात हो तो ज्ञायक नहीं बन सकता। ज्ञायक तब ही ज्ञायक है जब कि, खुद ज्ञात है। अज्ञात होकर कोई ज्ञायक नहीं बनता। तो हम जिस ज्ञानके द्वारा जानें वह ज्ञान ज्ञायक बना मायने ज्ञान कराने वाला बना। अब उस ज्ञानका ज्ञान न हो और ज्ञायक बन जाय, ऐसी नहीं हो सकता। जैसे

प्रकाशक पदार्थ वह बन सकता है जो खुद प्रकाशमय हो । जो खुद प्रकाशमय न हो वह दूसरेको प्रकाशित कर दे, ऐसा कभी होता नहीं । इसी तरह ज्ञान खुदमे ही ज्ञान द्वारा ज्ञानमे आ न रहा हो, आ ही नहीं सकता हो, ऐसा परोक्ष हो और उसके द्वारा विषयभूत पदार्थ ज्ञानमे आये ऐसा नहीं हो सकता है । इस कारण यह ही निर्णय रखना चाहिए कि ज्ञान अन्य ज्ञानके द्वारा नहीं जाना जाता, किन्तु ज्ञान स्वयं अपने आपको जानता हुआ पदार्थको जाना करता है ।

स्वयंके प्रसंगमे ज्ञाताकी भांति ज्ञान ज्ञेय व ज्ञप्तिकी भी प्रत्यक्षरूपता—ज्ञानकी पद्धतिके सम्बन्धमे यहाँ विचार चल रहा है । सभी लोगोको ज्ञान करते समय ऐसी मुद्रा बनती है कि मैं ज्ञानसे अमुक पदार्थको जान रहा हूँ । इसमे चार बातें आयी । “मैं” कर्ता, “ज्ञानके द्वारा” करण, “अमुक पदार्थको” कर्म और “जान रहा हूँ” यह है क्रिया । यो कर्ता, कर्म, करण और क्रिया—इन चारमे से कुछ लोग तो यह कहते हैं कि पदार्थ तो प्रत्यक्ष ही जाता है, परन्तु कर्ता और करण प्रत्यक्ष नहीं होते । क्रिया कहो या फल कहो वह और अर्थ ये दो ही स्पष्ट होते हैं । तो किन्हीका कहना है कि करण और क्रिया याने फल ज्ञान ये दो स्पष्ट नहीं होते, केवल कर्ता और कर्म ही स्पष्ट होते हैं । परन्तु जैन सिद्धान्त यह बतला रहा है कि चारो ही स्पष्ट होते हैं—कोई पुरुष जान रहा है किसी पदार्थको, मानो खम्भेको जान रहा है । मैं जान रहा हूँ तो इस ‘मैं’ का भी बोध है कि नहीं ? चाहे किसी ढंगसे हो, अगर बोध न हो तो फिर इस ‘मैं’ के पीछे लड़ाई क्यों होती ? इस मैं के पीछे तो लोग विवाद करने लगते । तो मालूम होता है कि उसे ‘मैं’ के बारेमे बोध है । कैसा ही बोध सही । कोई जान रहा खम्भा । वहाँ कोई कहे कि नहीं है खम्भा । तो जानने वाले लोग ही विवाद करते हैं कि कैसे नहीं है खम्भा । खम्भा ही तो जाना जा रहा । तो जिस पदार्थको जाना वह भी प्रत्यक्ष हो गया और जिस ज्ञानके द्वारा जाना वह भी प्रत्यक्ष है । और देखो जानना भी स्पष्ट जाना जा रहा है । कोई कहे कि तुम्हारा ज्ञान भूठा है तो वहाँ भट लड़ाई हो जाती है कि कैसे हमारे ज्ञानको भूठा बताते ? तो ज्ञानका भी प्रत्यक्ष है और फलका भी प्रत्यक्ष है । जो यह माने कि करणज्ञान इस कारण प्रत्यक्ष नहीं है कि वह कर्मरूप से प्रत्यक्ष नहीं । ऐसा मानने वाले यह बतायें कि कर्ता आत्मा फिर कैसे प्रत्यक्ष होगा ? क्योंकि आत्मा कर्मरूपसे तो प्रत्यक्ष होता नहीं । यदि आत्माको कर्ता रूपसे और कर्म रूपसे दोनों तरहसे प्रतिभास होना, प्रत्यक्ष होना मानोगे तो वहाँ भी फिर एक करण ज्ञान चाहिए, फिर और कर्ता चाहिए । इस तरहसे अनवस्था यहाँ भी आती है । तो सीधी बात मान लो कि मैं जानता हूँ, ज्ञानके द्वारा जानता हूँ, अमुक पदार्थको जानता हूँ । जानना हो रहा है, ये चारो बातें स्पष्ट रहा करती हैं । वहाँ ऐसा मत कहो कि केवल आत्मा प्रत्यक्ष है और अर्थ

प्रत्यक्ष है। करण ज्ञान व फल ज्ञान प्रत्यक्ष नहीं है। हाँ इतनी बात तो अवश्य है कि ज्ञान तो करणरूपसे प्रत्यक्ष है, आत्मा कर्ता रूपसे प्रत्यक्ष है और पदार्थ कर्मरूपसे प्रत्यक्ष है और फल क्रियारूपसे प्रत्यक्ष है। स्पष्ट चारो है। कही करणरूपसे प्रत्यक्ष होनेके कारण उसे प्रत्यक्ष नहीं मानते तो आत्मा भी प्रत्यक्ष नहीं रह सकता। क्योंकि वह भी कर्तारूपसे प्रत्यक्ष है, कर्मरूपसे प्रत्यक्ष नहीं। यह बात तो चल रही है भिन्न पदार्थके बोधके विषयमें, क्योंकि दार्शनिक विधिसे स्वका और परका निर्णय होता है। परका यह आत्मा ज्ञान नहीं करता, स्वका करता है, यह बात तो एक निश्चयदृष्टिसे है। मगर क्या यह सर्वथा भूठ है कि बाहरी पदार्थोंका आत्माको ज्ञान नहीं होता? वह परमार्थ और व्यवहारका अन्तर है। जानने में तो सब आयागा। चाहे जिस विधिसे जाननेमें आया हो, मगर आयागा प्रत्यक्ष, ऐसा सबने जाना। तो दार्शनिक विधिसे इस ही तत्त्वका निर्णय बना रहे, मैं भी स्पष्ट, ज्ञान भी स्पष्ट, पदार्थ भी स्पष्ट और क्रिया भी स्पष्ट।

स्वयंके प्रारंभमें फलज्ञानकी भांति ज्ञाता ज्ञान ज्ञेयकी भी प्रत्यक्षता—अब मीमांसकोंमें जो एक दूसरा भेद है प्रभाकर। वे कहते हैं कि फल स्पष्ट है, पर आत्मा स्पष्ट नहीं होता। मैं जानता हूँ, इसमें मैं का भी बोध नहीं हो पाता। ज्ञानके द्वारा जानता हूँ, उसका भी बोध नहीं होता। बस पदार्थ जाना जा रहा है और ज्ञान समझमें आ रहा है। देखो जितने भी दार्शनिक होते हैं वे सब अपनी बुद्धि तो रखते ही हैं। कभी कभी ऐसा अपनेको भी समझ होती है कि जो दार्शनिक कह रहा वह ठीक ही तो कह रहा। प्रायः लोगोको दिखता है कि लोग सब कुछ जान रहे हैं पर उन्हें अपने आपकी कुछ खबर नहीं और न ज्ञानकी खबर और जानना बन रहा है इसको भी वे दृढतासे कहते और पदार्थको भी दृढतासे कहते। ऐसा तो लोगोका समुदाय बहुत है। और देखो जब तक स्याद्वाद विधि पूर्ण समझमें न आये और अन्य दार्शनिकोंकी विधि समझमें न आये तो ऐसा ना समझ वाले लोगोको कभी-कभी दूसरे दार्शनिकों की बात भी प्रिय लगती है और अपने स्याद्वादविरोधका डर लगा है तो अपने स्याद्वादमें उसे ढाल देते हैं, पर एक यह बड़ा गहन ज्ञानका विषय है। नयचक्र बड़ा गहन बन है। उसमें यो ही साधारण जनोका प्रवेश नहीं होता। निर्णय करो प्रमाणसे पूरा, फिर तुम्हें जिसकी मुख्यतामें कल्याण जचे उसको दृष्टिमें कर लो? परन्तु निर्णय ठीक रखो—वस्तु द्रव्यपर्यायात्मक है, सामान्यविशेषात्मक है, उसमें से न द्रव्य भूठा, न पर्याय भूठा, न सामान्य भूठा, न विशेष भूठा, जानो सबको। और जिससे स्वभाव दर्शनकी प्रेरणा मिले। उसे मुख्य करें दूसरेको गौण करें, यह ही एक कल्याणकी रीति है। तो यहाँ ज्ञानकी बात चल रही है। 'मैं जानता हूँ' यह भी स्पष्ट है, 'जानता हूँ' यह भी स्पष्ट है, 'अमुकको' यह भी स्पष्ट है, 'ज्ञान द्वारा' यह भी स्पष्ट है। अगर कही कि आत्माका प्रत्यक्ष इस कारण नहीं

होता कि इसका कर्मरूपसे ज्ञान नहीं होता । मैं जानता हूँ, यह ही ऐसा सोचता है जीव । मैं जीवको जानता हूँ, ऐसा तो नहीं सोचता कि मैं को जानता हूँ । तो जब उसमें मैं न लगे, कर्मरूपसे उसका ज्ञान नहीं होता, इसलिए वह प्रत्यक्ष नहीं तो अरे प्रभाकर भाई यह ही बात तो तुम्हारेमें आयगी, फलमें बारेंमें भी को नहीं लगा रहे वह भी कर्मरूपसे, नहीं जाना जाता तो उसे भी परोक्ष मान लो । अगर कहो कि उसका भी कर्मरूपसे ज्ञान हो जायगा तो फल-ज्ञान दूसरा हो गया । फिर उसका कर्मरूपसे प्रत्यक्ष होगा तो फलज्ञान तीसरा होगा । यो अनवस्था दोष आयगा । तो मैं कर्ता, ज्ञान करण, ज्ञेय कर्म व ज्ञप्ति फल—ये चारो ही स्पष्ट समझो । चारोको स्पष्ट माने बिना कहीं ठिकाना न पड़ेगा । तो सीधा आप जान लें, मैं जानता यह भी स्पष्ट अर्थको जानता हूँ, यह स्पष्ट व जान रहा हूँ यह भी स्पष्ट है । ये चारो बातें स्पष्ट होती हैं ज्ञानमें । तो ज्ञेयमें जैसे परोक्षता नहीं वैसे ही आत्माका परोक्षपना भी नहीं और ज्ञानमें भी परोक्षपना नहीं, फलमें भी परोक्षपना नहीं है । कोरी हठ मत करो ।

आत्मकृपालु होकर सहज परमात्मतत्त्वके उपासक बनो—भैया । विवेक करो और देखो, अपनेको यहाँ पड़ी क्या है ? मनुष्य हुए है तो कर्तव्य यह है कि जिस प्रकार बने आत्म-हित कर लें । कषायें करनेके लिए जीवन नहीं है यह । और जो अपने जीवनको कषायोंमें लगा देते हैं वे आत्महित नहीं पा सकते । कषाय तो धर्मके प्रसंगमें भी मत करो । बल्कि अन्य कामोंमें कषाय हो जाय, उसके घरमें, दूकानमें और जगह अगर कषाय जग जाय तो उसके तो उद्धारकी सम्भावना है, मगर धर्मके प्रसंगमें, तत्त्वज्ञानमें, और बातोंमें ऐसी कषाय जग जाय कि यह कुछ नहीं, यह विरोधी है, यह मेरा, वह फलानेका, वहाँ उद्धार पाना बहुत कठिन है । जैसे कहते हैं ना कि अन्य स्थानोंमें पाप करे तो वह धर्मस्थानमें नष्ट हो जायगा और अगर धर्मस्थानमें पाप करे तो वह कहाँ नष्ट होगा ? तो भाई अगर कुछ ज्ञान है, बोध है तो सबसे पहले इसका आदर करो कि मेरेमें कषायें न जगें और फिर आत्मकृपालु होकर सोचो मुझे क्या करना ? यहाँ कुटुम्ब बनाकर जाना क्या ? उससे पूरा पड जायगा क्या ? या पक्षपाटी बनाकर मर गए तो उससे पूरा पड जायगा क्या या कोई बहुत बड़ा यश कीर्ति नाम कमाकर चले गए तो उससे कुछ पूरा पड जायगा क्या ? अरे अपने आत्मापर कुछ दृष्टि करो और धर्मके प्रसंगमें, धर्म धारणके प्रकरणमें इन सब बातोंका परिहार कर दो । बस मैं हूँ और मेरी दृष्टिमें मेरा स्वरूप है, और मेरी इस स्वरूपदृष्टिके सहायरूपमें प्रभुका स्वरूप है, भक्ति है । भक्ति और ज्ञान इन दो के सिवाय और क्या चाहिए ? अगर अपना उद्धार करना है तो दो बातें करो—भक्ति और उद्धार, क्योंकि ये कषायें न जाने कहाँसे कहाँ ले जायें, कहाँ पटक दें ? अभी आप देखो—आपकी ही समाजमें कुछ लोग ऐसे हो गए हैं कि जो बड़े पंडित भी माने जाते थे वे कषाय जग जानेके कारण अपने जीवनको बरबाद कर

गए । तो इन वपायोका अपनेमे अकुर ही मत जगे । कमसे कम धर्मके मामलेमे तो कषायें न जगे । और जगहकी कुबातमे तो धर्मके स्थानमे आयेंगे तो उसका निपटारा हो जायगा, ढग बन जायगा, किन्तु धर्मप्रसंगकी कषायका निपटारा कहाँ करोगे ? इसलिए हठ न करके कषाय न करके मै हूँ, मेरेको अपने आत्माका उद्धार करना है । आत्माका उद्धार स्वभावदृष्टि बिना नहीं हो सकता । स्वभावदर्शनके लिए हमारा जीवन है । उसमे ही हमको चलना है । एक मात्र यही दृष्टि रखें, देखो आपको आगमके प्रत्येक शब्दसे स्वभावदर्शनकी शिक्षा मिलेगी, अन्यथा वह आगम न कहलायगा । देखिये चार अनुयोग है—(१) प्रथमानुयोग, (२) करणानुयोग, (३) चरणानुयोग और (४) द्रव्यानुयोग । इन चारो अनुयोगोंसे आपको स्वभावदर्शनकी, ब्रह्मदर्शनकी शिक्षा मिलेगी । तो एक वास्तवमे अगर रुचि है स्वभावदर्शनकी तो सब जगहसे शिक्षा ले लेगा और जिसे स्वभावदर्शनकी रुचि नहीं है तो वह एक हठी हो जायगा । भैया ! हठी न बने और यह जानें कि इस विपत्तिसे भरे ससारमे हमारा जो यह जन्म मरण चल रहा है उस जीवनमे अगर कुछ वर्ष ँँठ गए, शान बगराई, ममत्व किया तो मरण तो होगा ही, फिर क्या किया जायगा ? उसका परिणाम बहुत भयकर होगा । इससे इस १०—५ वर्षके आराममे आसक्त न रहे । और आराम भी कुछ नहीं, कष्ट ही है जिसे आराम मानते हैं । यहाँ तृप्त न रह कर एक अलौकिक आत्मीय मौजमे आवें और अपने स्वरूपको देखें, सतप्त हो जिससे कर्म भी कटें और जन्म मरणसे छुटकारा भी हो ।

ज्ञानकी स्वसवेदिताकी सवेदना—ज्ञान क्या जानता है, कैसे जानता है, यह अपनी ही चर्चा है । ज्ञान है ज्ञानज्योतिस्वरूप, वह अपनेमे अपना काम करता रहता है । उसका काम है जानना । सो ज्ञान परको विषयभूत बनाकर निज ज्ञेयाकारको जानता रहता है । इस तथ्यको यदि सीधा कहो कि ज्ञान परको जानता है तो भी कुछ हर्ज नहीं, क्योंकि उसका अर्थ समझ लेता । यहाँ एक शकाकार कह रहा है कि ज्ञान परको जानता है, इसमे तो हमें कोई आपत्ति नहीं । जान ही रहे, हम मकान जानते, स्त्री-पुत्रादिक परिजनको जानते, सबको जान रहे हैं, मगर हम ज्ञानको नहीं जान सकते । ऐसी बात तो थी मीमांसककी । अब थोडा और ढगपर आये तो यह कहने आये कि ज्ञानको जाना तो जा सकता है, मगर ज्ञानके द्वारा जाना जा सकता है । जो ज्ञान वस्तुको जान रहा है वही ज्ञान अपने ज्ञानको भी जाना जाय, सो बात नहीं होती । अब यह प्रकरण रखा जा रहा है नैयायिक सिद्धान्तमे । ज्ञानको अस्वसम्वेदी मानते हैं । होती तो है उसकी समझ, मगर शकाकारको मदद दो तो सोचकर कुछ ऐसा लग रहा होगा कि हम जिस ज्ञानके द्वारा जिस पदार्थको जानते हैं और जब हम जाननेको चलते हैं कि इस पदार्थको जान रहे हैं तो यह ज्ञान हमारा सही है या नहीं ? जब यह ज्ञान उठता है तो कहता है कि हाँ सही है । इसी आधारपर शकाकार कह रहा है कि ज्ञान जाना जायगा

तो किसी दूसरे ज्ञानद्वारा जाना जायगा । उसकी युक्ति है कि ज्ञान चाहे कितना ही सूक्ष्म हो, कितना ही कुशल हो और स्पष्ट हो, मगर ज्ञान अपनेको यो नहीं जान सकता कि जैसे तलवार कितनी ही पैनी हो, मगर तलवार अपने आपको नहीं काट सकती । तो जैसे तलवार खुद को तलवारको नहीं काट सकती उसी तलवारको, ऐसे ही ज्ञान खुद-खुदको नहीं जान सकता, ऐसी एक आशका नैयायिकोंकी ओरसे आ रही है । अब इसके समाधानमें चलें । तो जैसे उसने दृष्टांत दिया ऐसा ही दृष्टांत तो हम आप भी दे सकते हैं । सभी जानते हैं कि दीपक परको प्रकाशित करता है तो वह स्वप्रकाशक होता हुआ ही परका प्रकाश कर पाता है । जो स्वप्रकाशक न हो पदार्थ और परको प्रकाश कर दे ऐसा उदाहरण न मिलेगा । आप कहेंगे कि बैट्री तो है ऐसी । जब बैट्री जलती है तो वह बैट्री नहीं दिखती । वह खुदको जो प्रकाशित नहीं करती, पर बाहरके सब पदार्थ प्रकाशित हो जाते हैं तो आप यह बतलावें कि बैट्री कितनी कहलाती है ? क्या पीछे जो कोई एक बिलस्तकी लम्बी डंडी लगी है वह बैट्री कहलाती है ? अरे वह बैट्री नहीं है । बैट्री तो वह है जो आगेका बल्ब है, जो कि स्वयं प्रकाशमान है । अगर वह ही प्रकाशमान न हो तो बाहरी पदार्थ प्रकाशित नहीं हो सकते । तो जैसे बैट्री स्व-प्रकाशक होते हुए पर-प्रकाशक है, ऐसे ही यह ज्ञान स्व-प्रकाशक होते हुए पर-प्रकाशक है । तो यह ज्ञान स्वयं चकचायमान है, सर्वांग प्रकाशमान है । वह परपदार्थोंका ज्ञान करता रहता है । तो ज्ञान स्वयं अपने आपको भी जानता है और परको भी जानता है ।

जितने रूपमें ज्ञान है उसे संवेदनके लिये अन्य ज्ञानकी अनावश्यकता—अब देखो जो एक थोड़ासा विचार किया था कि जब हम किसी ज्ञानको समझनेके लिए चलते हैं कि मेरा ज्ञान सही है या नहीं तो भट दूसरा ज्ञान पैदा हो जाता है । तो इसमें आपको दो बातें समझनी पड़ेंगी । एक तो यह कि जानने वाले ज्ञानके विषयमें अलगसे उसे समझनेकी जिज्ञासा कब होती है जब कि उस ज्ञानका विषयभूत जो पदार्थ है उसमें शका हो रही हो । जैसे पंडी तो है सीप और जान रहे कि यह सीप है या चाँदी । जब वहाँ ही लटकपन चल रहा है तो वहाँ ही अपने ज्ञानका ज्ञान करनेके लिए अन्य ज्ञान चलता है याने पूर्व ज्ञानके लटकपनको दूर करनेके लिये ज्ञान बना । आप ठीक-ठीक समझते जावो । ज्ञानमें शका होती है तो ज्ञानके विषयभूत अर्थके बारेमें निर्णय न होनेपर शका होती है, ऐसी स्थितिमें अब यह ज्ञान प्रमेय बना और अन्य ज्ञान जायक बन गया । होती है ऐसी स्थिति, उसका अर्थ यह है, उस ही पदार्थमें होने वाले सशयका निवारण करनेके लिए दूसरा ज्ञान बनाते हैं और इसी कारण वह पहिला ज्ञान सशयज्ञान हुआ । वह ज्ञान बनता एक उस विषयका अचेत निवारण करनेके लिये । अब अचेतनका पदार्थका प्रतिनिधि बन गया वह और उसको समझनेके लिए एक नया ज्ञान उत्पन्न होता है । विषय बदल गया, पर एक ही विषयको लेकर जो ज्ञान बनता है वह

ज्ञान स्वका प्रकाशक भी है और परका प्रकाशक भी है । अब देखना ज्ञान यदि स्वको न जाने और वह दूसरे ज्ञानके द्वारा जाना जाय, दूसरा ज्ञान तीसरे ज्ञानके द्वारा जाना जाय वह तीसरा ज्ञान किसी चौथे ज्ञानके द्वारा जाना जाय तो यह तो एक बड़ी विडम्बनाकी बात बन जायगी । पर ऐसा कभी हो नहीं सकता । जो ज्ञान मुखको नहीं जानता वह दूसरेको भी नहीं जान सकता । जब कोई विषयभूत परपदार्थ जाननेमें आता है तो वहाँ लोग यहाँ दृष्टि नहीं देते हैं तो लोग ऐसा जानते हैं कि हम पदार्थको तो जानते, मगर जिस ज्ञानके द्वारा जानते हैं उसको नहीं जानते । पर यह कभी हो नहीं सकता । जैसे दीपकके द्वारा परपदार्थ तो प्रकाशित हो जायें पर खुद प्रकाशित न हो, ऐसा कभी हो नहीं सकता । ऐसे ही यह आत्मा स्वयं प्रकाश स्वरूप है, ज्ञानस्वरूप शाश्वत रहता है । इसका अन्य स्वरूप ही क्या ?

निजस्वरूपकी बेसुधीमें परेशानियोका मार—अपने स्वरूपकी सुध खोकर ही हम परकी आशा लगाये फिरते हैं । जैसे जिसके घरमें कहीं बहुत धन गड़ा है, पर उसका उसे पता नहीं है तो वह बड़ा दीन गरीब भिखारी कायर रहेगा । इसी प्रकार यह आत्मा अपने ही ज्ञानानन्दसे सम्पन्न है पर उसकी सुध न होनेसे वह परपदार्थोंका भिखारी बना फिर रहा है, उनसे अपने सुखकी आनन्दकी आशा करके भिखारी बना फिर रहा है । जैसे रेगिस्तानमें कोई हिरण किसी सूखी नदीमें अपनी प्यास बुझानेके लिए पानीकी तलाशमें इधर उधर खोजता फिर रहा था । दूरकी चमकती हुई रेत उसे पानी जैसी मालूम पड़ी तो वह गर्दन उठाकर उसकी ओर दौड़ लगाता है । जब वहाँ पहुँचता है तो नीचे तो देखता नहीं है कि जहाँ देखा पानीका वहाँ नाम नहीं । वह तो मुँह उठाये दौड़ता रहता है कुछ और दूरदृष्टि डाली तो फिर दूरकी चमकती हुई रेत पानी जैसी मालूम पड़ी, फिर वहाँ दौड़ लगाया । वहाँ जाकर देखा तो पानीका नाम नहीं । यो वह हिरण दौड़ दौड़कर अपनी प्यासकी वेदना को और भी बढ़ा लेता है और अन्तमें दौड़ लगा लगाकर मर जाता है । ठीक ऐसे ही यह ससारी प्राणी अपने सुखस्वरूपको भूलकर बाह्य पदार्थोंसे सुखकी आशा करके उनके पीछे दौड़ लगा लगाकर हैरान हो जाता है, पर नम्र विवेकी बनकर जानना ही नहीं चाहता है कि यहाँ सुखका नाम नहीं, आखिर दौड़ लगा लगाकर अन्तमें यह मरणको प्राप्त हो जाता है । तो अब कुछ इस दौड़से हटना चाहिए और अपने आपके ज्ञानस्वरूपकी ओर कुछ दृष्टिपात करना चाहिए ।

ज्ञानकी स्वव्यवसायात्मकताका उपसंहार—यहाँ ज्ञानस्वरूपकी बात चल रही है । आत्मा ज्ञानमय है, स्वयं ज्ञानस्वरूप है तो उस ज्ञानकी कुछ सुध तो होनी चाहिए कि मैं किस प्रकार ज्ञानस्वरूप हूँ ? मैं ज्ञानरूप हूँ—इसमें स्व और परप्रकाशकताका गुण पड़ा हुआ है । ज्ञान अपना भी प्रकाशक है और परका भी प्रकाशक है । यहाँ स्वके मायने आत्मा नहीं

माना कि ज्ञान आत्माका प्रकाशक है और परका प्रकाशक है । भेददृष्टिसे निर्णयकी बात चल रही है । स्वके मायने है ज्ञान स्वयं खुद, क्योंकि यह स्व-परप्रकाशकता मिथ्यादृष्टिके भी है, सम्यग्दृष्टिके भी है । ज्ञानमे ही स्वयं ऐसी कला है कि ज्ञान स्वयंका भी ज्ञान कर रहा है, अच्छा है, ठीक है, दृढता है । और परके बारेमे भी निर्णय कर रहा है । यहाँ अगर आत्मा को जाना तो आत्मा कहलायगा अर्थ और ज्ञान कहलायगा स्व । जैसे किसी परपदार्थको जानते समय पर तो हुआ पदार्थ और स्व हुआ ज्ञान । इसी प्रकार यह ज्ञान जब आत्माको जाने तो अर्थ तो हुआ आत्मा और स्व हुआ ज्ञान, अर्थात् ज्ञानमे ऐसी स्वपरप्रकाशकता अर्थात् स्वार्थव्यवसायीपन की कला है । यद्यपि ज्ञान आत्मासे जुदा नहीं है और इसी कारण ज्ञानने जाना कहो या आत्माने जाना कहो, फिर भी कर्ता कर्म क्रियाका भेद करके निर्णय कीजिए, वहा यह बात कही जा रही है कि ज्ञान जिसके अभिमुख हो वह तो है प्रकाश्य और वह ज्ञान कहलाता है प्रकाशक । तो उस ज्ञानके-सम्बन्धमे निर्णय बना कि यह ज्ञान स्वयं नहीं जाना जाता, यह अयुक्त कथन है । एक बात और ध्यान देनेकी है कि ज्ञानको स्वपरप्रकाशक कहा है, वहाँ परका अर्थ यह लगाना चाहिए कि ज्ञान अर्थका प्रकाशक है तथा स्वका अर्थ करना खुदका तो परपदार्थ जाना तो अर्थका प्रकाशक रहा, आत्मा जाना तो अर्थका प्रकाशक रहा । सो ज्ञानमे जब स्वका अर्थ किया तो ज्ञानके अतिरिक्त जो कुछ भी जाननेमे आया वह पर कहलाता है । ऐसा स्वपरव्यवसायात्मक ज्ञान स्वयं अपने ज्ञानसे नहीं जाना जा रहा, किन्तु वह अन्य ज्ञानसे जाना जाता है, ऐसा कहने वाले नैयायिकोके मतव्यकी बात कुछ पहले बतायी गई थी । यहा इतनी बात समझना कि अगर ज्ञान खुदको न जाने और ज्ञान दूसरे ज्ञानके द्वारा जाना जाय तो दूसरे ज्ञानको जाननेके लिए तीसरा ज्ञान चाहिए । इस तरह बढ़ते जायें कभी अवस्थान ही न होगा । तो लो पहले इसी कामसे न निपट पाये फिर पदार्थ जानना तो दूर रहा, क्योंकि कोई भी ज्ञान अज्ञात रहे तो वह अपने विषयको नहीं जान सकता । देखो हेतु दो प्रकारके होते हैं ज्ञायक और कारक । ज्ञायक मायने ज्ञान करने वाला और कारक मायने उपादान और निमित्त । तो जो ज्ञायक हेतु होता है उसमे यह निश्चय है कि ज्ञायक अज्ञात होकर ज्ञान करने वाला नहीं होता ।

ज्ञानको प्रकृतिधर्म मानने वालोकी ओरसे उठे हुए ज्ञानको अचेतन करार कर देनेके प्रस्तावपर विचार—मतिश्रुतावधिमनःपर्ययकेवलानि ज्ञानम्, इस सूत्रमे अनेक बातोंका स्पष्टीकरण किया गया है । अब आखिरी एक बात आ रही है कि ये साख्यान्यायी कहते हैं कि ज्ञान तो अचेतनका धर्म है । ज्ञान अचेतन है, प्रकृतिका परिणाम है, वह चेतन नहीं है, उसका आत्मासे मतलब नहीं है । आत्मा तो सिर्फ चैतन्यस्वरूप है, पर उसमे ज्ञान नहीं है । ज्ञानमे और चेतनमे अन्तर है । ज्ञान तो एक विकल्प और समझमे आने वाली बात है, और

चेतन—एक चित् गया, चेत हो गया, बस इतनी ही उसमे बात है। ज्ञान तो चेतनका धर्म नहीं, किन्तु अचेतन—प्रवृत्तिका धर्म है। इस प्रकारकी समस्या साख्य सिद्धान्तकी ओरसे आ रही है, और वे कहते हैं कि देखो जो-जो प्रमेय होते हैं वे वे सब अचेतन होते हैं। जो-जो बात जाननेसे आती है वह वह सब अचेतन होती है। जैसे पृथ्वी, घड़ा, ये सब जाननेसे आ रहे तो ये अचेतन हैं। तो जाननेसे ज्ञान भी आ रहा है, इस सम्बन्धमे बहुत खुलामा नैयायिकों के सिद्धान्तकी चर्चा करते हुए कर दिया है कि ज्ञान जाना जाता है, ज्ञान परोक्ष नहीं होता, ज्ञात होता है तब यह ज्ञान परको जानता है। तो ज्ञान जाननेसे आयी हुई चीज है ना ? ज्ञेय है ना ? तो जो जो ज्ञेय होता और जो प्रमेय होता वह सब अचेतन है। तो जैसे घड़ा, कपड़ा आदिक ज्ञेय बन रहे, जाननेसे आ रहे तो ये अचेतन हैं। इसी प्रकार यह ज्ञान भी जाननेसे आ रहा है इसलिए यह अचेतन है और अचेतन प्रकृतिका धर्म है। इस प्रकार साख्य-सिद्धान्तानुयायी ज्ञानको अचेतन जाहिर करनेका प्रस्ताव रख रहे हैं। हाँ बोलो इसका समर्थन करने वाला कोई है क्या ? सब लोग इस दिलको टटोलने लगेंगे कि हम किस हृदयसे समर्थन करें ? प्रतीतिमे तो आ रहा कि यह ज्ञान चेतने वाला है। सो यह चेतनका स्वरूप है। समर्थन करने वाला कोई नहीं उठ रहा, तो निर्णय होता है कि यह कथन यह प्रस्ताव प्रतीतिके विरुद्ध है, प्रतीतिका अपलाप करने वाला है। सभी जीवोंका चेतनात्मक रूपसे इस ज्ञानका ज्ञान होता है। जैसे आत्माका चैतन्यात्मक रूपसे बोध होता ऐसे ही ज्ञानका भी चेतनात्मक रूपसे बोध होता है। यह प्रधानका परिणाम नहीं है। प्रधान मायने प्रकृति। प्रकृतिका क्या रूप है ? कर्म। यह कर्मका परिणाम नहीं है ज्ञान, प्रधानका परिणाम नहीं है ज्ञान।

प्रकृतिविस्तारका दिग्दर्शन—देखो प्रकृतिका नाम प्रधान क्यों रखा कि यह ही तो प्रधान है। ससारका जितना ठाठबाट चल रहा है, ये जीव किलबिला रहे, जन्ममरण करते हैं, सुख दुःख पाते हैं, जो जो कुछ भी विडम्बनायें बन रही हैं इनमे प्रधानका ही तो खेल है। प्रधान प्रकृतिका खेल रूप इस ससारकी इस सृष्टिमे प्रधान कौन है ? प्रकृति। अब रह गई एक पुरुषकी बात तो उसकी सृष्टि ऐसी विलक्षण है कि वह दुनियाको दिखनेमे नहीं आती, अपने आपमे प्रतिभास मात्र है। वह लोगोंके लिए प्रधान बन ही नहीं सकता, इसी लिए साख्योंने प्रकृतिका नाम प्रधान रखा और प्रकृति नाम क्यों पड़ा ? तो कृति मायने कार्य प्र मायने प्रकृष्ट। बहुत प्रकृष्ट जो कृति हो या प्रकृष्ट कृति जिससे बनती हो उसे कहते हैं प्रकृति। लोग कह तो देते हैं कि प्रकृति मायने कुदरत। अब कुदरत क्या ? कहाँ देखें कुदरत ? कहीं मिल जायगा कुदरत ? कहते हैं कि कुदरतका सब खेल है। अरे वह कुदरत क्या है ? नट है या क्या चीज है कुदरतका खेल ? कहाँ देखें वह कुदरत क्या है ? यह ही कर्म प्रकृति।

कर्मप्रकृति ऐसा समर्थ निमित्त है कि जिसका निमित्त पाकर ससारमे यह सब नाच हो रहा है । पर अपनेको इससे क्या मतलब ? नाच देखनेसे हमारा कोई प्रयोजन बनेगा क्या ? और नाचका जो निमित्त है, उस प्रकृतिकी पूजा करनेसे कोई प्रयोजन बनेगा क्या ? और तो जाने दो सम्यक्त्वका निमित्त है ७ प्रकृतियोका उपशम, क्षय, क्षयोपशम और कोई उपशम क्षय, क्षयोपशम की ही चर्चा बनाये, वहाँ ही दृष्टि गड़ाये तो उस समयमे सम्यक्त्व हो जायगा क्या ? निमित्त तो अवश्य है, मगर सम्यक्त्व एक ऐसी निर्विकल्प दशा है कि उस समयमे आश्रयभूत बाह्य पदार्थ नहीं होता । निमित्त नहीं होता यह बात नहीं, निमित्त तो होगा ही । जितने भी विषय कार्य होते हैं—विषयके मायने विभावपरिणामन व स्वभावकी आदि मायने जो काम पहले हो रहा हो उससे विपरीत कोई बात आये तो वह किसी निमित्त-पूर्वक होता है अन्यथा अनादिसे क्यों नहीं ऐसा हो रहा ? तो भले ही निमित्त है, लेकिन निमित्तका आश्रय करनेके समयमे सम्यक्त्व और स्वरूपमग्नता जैसी दशा नहीं होती है, ऐसी ही यह विधि है । स्वभावविकासका विधान ही ऐसा है कि एक स्वका आश्रय करने की धुन रखे तब जैसा जिस तरह होना है वह होता चलेगा । तो यह सारा ससार प्रधानका परिणाम है । जब कभी आप शिमला, मसूरी या काश्मीर वगैरहमे दृश्य देखते हैं तो बड़े रुहावने लगते, पहाड़, पेड़, झरना और विभिन्न प्रकारके वृक्ष और अनेक प्रकारके पक्षी, जब ये सब दृष्टिमे आते हैं तो वहाँ भट कह उठते हैं कि बाह कितना सुन्दर प्राकृतिक दृश्य है ! तो वह प्रकृतिके मायने क्या ? प्रकृतिका अर्थ है कर्मकी प्रकृतियोका निमित्त पाकर बनावट होना । तो ये सब पेड़ बने हैं ये भी कर्मप्रवृत्तियोके निमित्तसे बने हैं । जलप्रवाह चल रहा, पक्षीजन कलरव कर रहे, जो जो कुछ भी हो रहा वह सब प्रकृतिका खेल है । तो प्रकृति है, मगर उने सुन्दर न बहो । जगतमे कोई भी चीज हमारे लिए रम्य नहीं है । उने अच्छा कह लो या सुन्दर ही कहलो, कुछ हर्ज नहीं । जगतमे जो भी बाह्य चीजें हैं वे सुन्दर हैं । सुन्दर के मायने मु उन्द्र अर, मु मायने अच्छी तरहसे, उन्द्र बलेदने धातु है, जिसका अर्थ है तडफाना और अर् प्रत्यय लग गया, तो उसका अर्थ हो गया कि जो अच्छी तरहसे तडफा तडफा कर बरबाद करे उसका नाम है सुन्दर, यह सुन्दरका अर्थ बतलाया । जिस सुन्दरपर लोग लदतू है उसकी पील बतायी है । क्या करें, रुढ़ि हो गई तो अच्छे कामके लिए भी लोग सुन्दर शब्दका प्रयोग करने लगे । जैसे सत्य शिव सुन्दरम्—इस तरहमे सुन्दर शब्दका प्रयोग यदि शब्दानुष्प बोलना है तो न करना चाहिए । क्योंकि सुन्दर शब्दका अर्थ है जो भली प्रकार तडफा कर तडफा कर दे । हाँ वह प्राकृतिक दृश्य बड़ा सुन्दर लग रहा तो क्यों सुन्दर है वह तब ही तो बलेदा करने की भी नुय नहीं रहनी । तो देखिये वह प्राकृतिक दृश्य बरबाद ही तो कर रहा । तो जितना जो कुछ वह ठाठवाट है, दृश्यमान जगत है वह सब प्रधानका

परिणाम है ।

ज्ञानकी चेतकता और स्वार्थव्यवसायात्मकता—सांख्यसिद्धान्तानुयायी कहते हैं कि जो बातें समझमें आयी वह सब प्रधानका परिणाम है । ज्ञान भी ज्ञानमें आता है तो वह भी प्रकृतिका परिणाम है । अचेतन है, आत्माकी चीज नहीं । ऐसा कहने वाले सांख्योकी न तो यह बात प्रतीतिसे मिट्टी होती है और न युक्तिसे सिद्ध हो सकेगी, तब क्या मानना कि ज्ञान आत्माका धर्म है, चेतन है और उस ज्ञानके ये सम्यक् विशेष हैं । ज्ञान जिनना होता है वह स्वार्थव्यवसायात्मक होता है । देखो ज्ञानका स्वरूप है यह दार्शनिक ढंगमें जो सर्वत्र युक्तिसंगत बैठेगा । जो स्वार्थ व्यवसायात्मक है उसे ज्ञान कहते हैं । अर्थ क्या ? स्वमायने खुदका अर्थ मायने पदार्थका, व्यवसाय मायने निश्चय कराने वाला, जो खुदका और पदार्थका निश्चय कराने वाला है उसको ज्ञान कहते हैं । जब यह ज्ञान इन घटपट आदिकको जान रहा है तब उस समय स्व क्या है ? यह ही जानने वाला ज्ञान और अर्थ क्या है ? घट पट आदिक पर-पदार्थ और जब यह ज्ञान आत्माको जान रहा है तो स्व क्या कहलाया ? ज्ञान, जानने वाला ज्ञान । और अर्थ क्या कहलाया ? आत्मा । यह ज्ञानके स्वरूपकी बात कही जा रही है । जो स्वरूप अज्ञानीमें भी है, जानीमें भी है । तो ज्ञानका एक ढंग है कि ज्ञान जानता है तो इस विधिसे ही जानता है कि ज्ञानका भी ज्ञान करता रहता है । आत्माका हो चाहे न हो और ज्ञानका भी ज्ञान सही जीवको हो या न हो, मगर ज्ञान है, जानता हो रहा है । जानना, इतना अगर खुदमें बोध न हो तो कुछ अनुभव ही न बनेगा । एकेन्द्रियको भी बोध है, केवल अपने ज्ञानसे जो कुछ भी समझ रहती है, जितना ज्ञान है, जितना अवग्रह है, जिस पदार्थको जानता है वह तो हुआ अर्थ और जिस ज्ञानके द्वारा जानता है वह हुआ स्व । यह ज्ञानका स्वरूप कहा जा रहा है । क्योंकि थोड़ी देरको विचारो कि यदि ज्ञान स्वका भी ज्ञान नहीं कर पाता, केवल अर्थका ही ज्ञान कर पाता तो इसको कभी दुःखका अनुभव नहीं हो सकता, क्योंकि दुःख आता है तो अनुभव किस विधिसे आता ? ज्ञानात्मक विधिसे ही तो आता है । तो ज्ञान चल रहा सब जीवोंके निगोदसे लेकर पञ्चेन्द्रिय तक सब जीवोंमें । जो ज्ञान चल रहा, जहाँ जितनी योग्यता है चल रहा, वह इस विधिसे ही चल रहा कि वह स्वको भी जानता और अर्थको भी जानता, मगर विश्लेषण नहीं कर पाये यह बात अलग है । तो ऐसा यह ज्ञानका स्वरूप है जो स्व और अर्थका निश्चय कराये । तो ऐसा यह चैतन्य है । आत्माका ज्ञान है और माय ही चूँकि सम्यक्का अधिकार है, सम्यग्ज्ञानका अधिकार है तो सम्यक् मति आदिक भेदोंको लेना । इस ज्ञानसे निगोदका ज्ञान न लें, एकेन्द्रिय, दोइन्द्रिय, तीनइन्द्रिय, चारइन्द्रियका ज्ञान न लें, पञ्चेन्द्रिय मिथ्यादृष्टि सासादन सम्यग्दृष्टि, सम्यग्मिथ्यादृष्टि इसके ज्ञानकी बात इस सूत्रमें नहीं कह रहे हैं, क्योंकि यह अध्याय जो बना है तो इस आधारपर बना है—प्रमाणनयनरधिगम । समस्त तत्त्वोंका

सम्यग्दर्शन आदिकका जो बोध होता है वह प्रमाण और नयोसे होता है । तो उन्हीं प्रमाणोंकी चर्चा चल रही है । बोध करने वाला ज्ञान सम्यक् होता या मिथ्या ? सम्यक् होता तब ही तत्त्वका सच्चा बोध हो पाता । तो इनमें जो मति, श्रुत, अवधि, मन पर्यय और केवल ये ५ ज्ञानविशेष कहे हैं वह सम्यग्ज्ञानके विशेष कहे हैं । इस प्रकरणमें ज्ञानका स्वरूप प्रमाणके विवरणमें आया इसलिए कहा । यहाँ ज्ञानके इस स्वरूपकी बात और है, वह तो घटाना है सब जीवोंमें । और सम्यग्ज्ञानकी बात और है । तो इस प्रकार सम्यक् अधिकारमें इन ५ ज्ञानों का स्वरूप बताया है ।

मति श्रुत आदि ज्ञानविशेषोंका निरुक्तिसे अर्थका परिचय—यह ६ वाँ सूत्र आज पूर्ण किया जा रहा है । इस सूत्रमें कुछ थोड़ा स्मरण करनेके लिए यह ध्यानमें लायें कि इस सूत्रमें क्या-क्या बात और क्या शिक्षा दी गई है ? देखो सर्वप्रथम यह बतलाया कि मति श्रुत अवधि मन पर्यय केवल—इन ज्ञानोंका जो स्वरूप नहीं कहा गया, सूत्रजी में किसी जगह आया क्या ? निमित्त बता दिया, भेद बता दिया, विषय बता दिया । मगर ज्ञानके स्वरूपको कहने वाला एक भी सूत्र नहीं है, ऐसा क्यों ? ऐसा यो किया कि जो शब्द है उन्हीं शब्दोंसे इसका अर्थ क्या ज्ञान हो जाता है ? सो ज्ञानका अर्थ बताया ही गया था । माननेका नाम मति, जो प्रथम ही प्रथम ज्ञानमें आये सो मति । और सुनकर जाने सो श्रुत । उसे बताया उपलक्षण । सुनकर जाना विशेष सो श्रुत । और देखकर जानकर ज्ञान बढ़ाया सो श्रुत । ५ इन्द्रिय और मनसे ज्ञान करके जो और विशेष ज्ञान किया गया सो श्रुत । और म्यादपूर्वक प्रत्यक्षसे जाना गया सो अवधि । अवधिज्ञान नीचेकी बातको ज्यादा जानता है, यह अवधिज्ञानकी खास विशेषता है, इसी कारण इसका नाम अवधि पड़ा । मन पर्ययज्ञान, दूसरेके मनकी पर्यायको जान लेना, मायने उसमें क्या बात सोची जा रही है उस पदार्थको जान लेना सो मन पर्यय । और एक समभाव मात्र सिर्फ प्योर ज्ञान ही ज्ञान रहे, जो कि अपनी कलाके कारण सारे लोकालोक त्रिकालको जान जाय वह केवलज्ञान है । तो सर्व निरुक्तियोंसे प्रथम प्रथम इनके लक्षणका वर्णन किया ।

ज्ञानसामान्यका ज्ञानविशेषोंमें अन्वय तथा सामान्य विशेषकी एकत्र अविरुद्धता—इस सूत्रकी रचनामें जाहिर होता है कि ज्ञानका अन्वय सबमें करना । कही यह न समझना कि ५ ज्ञानोंका समूह मिलकर ज्ञान कहलायगा । मतिज्ञान भी ज्ञान है, श्रुतज्ञान भी ज्ञान है, अवधिज्ञान भी ज्ञान है, मन पर्ययज्ञान भी ज्ञान है और केवलज्ञान भी ज्ञान है । ये ५ पर्याय हैं भिन्न-भिन्न समयोंमें, अपने समयमें एक दूसरेकी अपेक्षा न रखकर स्वतंत्र पर्याय हैं । तो ज्ञान ये पाँचों ही अपने आपमें सम्यक्त्वको लिए हुए हैं । यह सब बात सुनकर एक सामान्य विशेषकी याद आ जाती है कि वह ज्ञान तो सामान्य है जो इन पाँचोंके साथ लगा है । मति-

ज्ञान भी ज्ञान है, श्रुतज्ञान भी ज्ञान है। जो इन पाचोके साथ लगा वह ज्ञान तो है सामान्य और ये ५ है विशेष। तो सामान्य और विशेष तो जुदी-जुदी बात है। ये लग कैसे गए एक जगह? तो उसका उत्तर दिया है कि सामान्य जुदा नहीं, विशेष जुदा नहीं, किन्तु बात एक है। उसे सामान्यरूपसे देखें तो सामान्य मिलेगा, ज्ञानको विशेषरूपसे देखें तो विशेष मिलेगा ज्ञानमें। पदार्थमें सामान्य और विशेष अविरोध रूपसे शाश्वत रहा करते हैं। और देखो सामान्य मायने स्वभाव और विशेष मायने पर्याय। सिद्ध भगवान हो गए, मगर वहाँ भी स्वभाव और पर्याय दो तथ्य हैं कि नहीं? अवश्य है। तो कही भी हो, किसी भी जगह हो, कुछ भी हो जाय, सिद्ध हो जाय, सामान्यविशेषात्मकताको पदार्थ छोड़ नहीं सकता। यह कितनी एक प्राकृतिक बात है कि वह विशेषको गौण कर दे और सामान्यको मुख्य करे और उसमें अपना अनुभव बनाये, ऐसे समयमें भी पर्याय छूटा नहीं, विशेष छूटा नहीं, पर उसका उपयोग विशेष नहीं है, सामान्य है अथवा मात्र सामान्य नहीं, सामान्यविशेषात्मक आत्म-तत्त्वका सामान्यतया अवगम हो रहा है। तो निर्णय करें तो निष्पक्ष निर्णय करें, प्रमाणसे निर्णय करें प्रत्येक पदार्थ सामान्यविशेषात्मक है और वे दोनों तत्त्व पदार्थमें अविरोधरूपसे रहते हैं।

सूत्रमें दोनों पदोंका अवधारण तथा मति श्रुतमें विशेषताका कथन — सूत्रमें यह दोख रहा कि यहाँ पद दो हैं और दोनों पदोंमें एव लगेगा याने मति, श्रुत, अवधि, मन पर्यय, केवलज्ञान ही ज्ञान है। यह ही लो, इसके मायने यह ही ज्ञान है—कुमति, कुश्रुत, कुअवधि ये ज्ञान नहीं, क्योंकि उनके द्वारा तत्त्वोंका, रत्नत्रयका बोध नहीं होता। अब दूसरी जगह एव लगायें तो मति, श्रुत, अवधि, मन-पर्यय, केवलज्ञान ज्ञान ही हैं, अज्ञान नहीं है। लो ज्ञानकी अचेतनताकी आरेका रखके आजके प्रसंगमें शब्द काम आ गया। इस शकामें कि जो आजकी जा रही है। साख्य मान रहे थे कि ज्ञान प्रकृतिका धर्म है, चेतनका नहीं है। सो यहाँ स्पष्ट हो गया कि ये अज्ञान नहीं, वह अचेतनका धर्म नहीं है। तो दोनों ओरसे एवकार लगानेकी बात कही। फिर यह बात बतलायी कि मतिज्ञान कह तो दिया, पर मतिके कहनेसे स्मृति प्रत्यभिज्ञान, तर्क, अनुमान ये सब साथ लगे समझना कि यह सब मतिज्ञान है। स्मृति आदिक ज्ञान भी प्रमाण है और मतिज्ञानके ही अनर्थान्तर है। देखो सक्षेपमें बात चल रही है, जो १३ दिन प्रवचन चला इस सूत्रपर उसकी बात सक्षेपमें उपसहारात्मक कथन है। आकुलता न करें। जो सुना है उसका एक सामान्य दिग्दर्शन कराया जा रहा है, फिर बताया गया कि मति और श्रुत इनको एक न समझना। शङ्काकार चाहता था कि ज्ञानके चार नाम रह जायें, मति, श्रुतमें से एक कह दें, बाकी और तीन कह दें, उनको कहा गया कि मति और श्रुतमें भेद है, और जिन बातोंसे मति श्रुतमें शङ्काकार एकत्वसिद्ध करना चाहता था

उन्ही बातोंसे मति और श्रुतमें भेद सिद्ध होता है। जैसे मति श्रुत सहचर है, साथ रहते हैं, इन्हीं लिए तो नाना है आदिक हेतुओंसे मति श्रुतका नानापन सिद्ध किया गया और विषय देखें तो मति का विषय तो थोड़ा है और श्रुत का विषय केवलज्ञान बराबर है। फर्क इतना है कि केवलज्ञान तो प्रत्यक्ष जानता और श्रुतज्ञान परोक्ष जानता। देखो एक निगाहमें डाल लो। जगतमें जहाँ जो चीज पड़ी वह सब पुद्गल है। बोलो तुमने जगतकी सारी चीजोंको जान लिया कि नहीं? जान तो लिया। अब प्रयोजन इसका? कुछ नहीं, व्यग्रता कुछ नहीं कि चलो जाकर देखें तो सही और अपने काममें लें। एक बार हम अबसे करीब ३० साल पहले यात्रामें गए जैनबद्रो तो गुरुजीने कहा कि देखो मैसूरके पास कृष्णसागर है उसे जरूर देख आना। गुरु जी का यह भाव था कि इनके मनमें यह न रहे कि हमने देख नहीं पाया, पर हम सौच रहे थे कि उसे क्या देखना, वहाँ बस ईंट पत्थर होंगे, पानी होगा, पिण्ड होगा, पृथ्वी होगी, बिजली जलती होगी, सब पौद्गलिक चीजें होगी, उन सबको हमने यो ही जान लिया। जब कुछ प्रयोजन नहीं तो उनको अलग-अलग जाननेकी क्या जरूरत? श्रुतज्ञानका बहुत बड़ा विषय है।

ज्ञानकी स्वसंवेदिता, चेतनता और ज्ञानप्रकर्षकी उपादेयता—इस प्रसंगमें एक शब्दा आयी मीमांसकोंकी ओरसे कि जिस ज्ञानसे जानते हैं वह ज्ञान अपनेको नहीं जान पाता, आत्माको तो जान जाता है, पर खुदको नहीं जानता। इस विषयमें अभी एक दो दिन पहले काफी वर्णन हो चुका है। किसीका भी ज्ञान अज्ञात होकर पदार्थको नहीं जना सकता है, जैसे कि कोई भी रोशनी खुद बिना प्रकाशित हुए दूसरे पदार्थको प्रकाशित नहीं करा सकती। ज्ञान खुद जाना जाता है जैसे कि आत्मा समझा जाता उसी प्रकार ज्ञान भी स्पष्ट रहता है। फिर वर्णन आयगा कि ज्ञान अचेतन है। यह आज ही वर्णन चल रहा और प्रतीतिसे देखें, युक्तिसे देखें, अनुभवमें देखें, ज्ञान चेतनात्मक है। इस प्रकार इस सूत्रमें जो ५ ज्ञानविशेषों का वर्णन किया गया वह सब सम्यग्ज्ञान है। अब ज्ञानकी बात देखें तो जघन्य ज्ञान तो है उस निगोदिया जीवके, जो बहुत कालसे निगोदी बन रहा और मरकर किसी दूसरी जगह पैदा होता है निगोदमें ही और उसको मोड़ा लेकर जाना है तो पहले मोड़में जब वह है तो वहाँ उसके जघन्य ज्ञान है। बाकी तो सबके उससे अधिक-अधिक ज्ञान है। और यह ज्ञान बढ़ बढ़कर केवलज्ञानकी प्रकर्षताको प्राप्त कर लेता है। तो इस सूत्रके अन्तमें केवलज्ञानकी बात कहो। उससे यह भाव ले कि केवलज्ञान ही हमारे लिए एक अन्तिम चीज है। वह प्राप्त हो तो सर्व सकट इसके दूर हो। इस सूत्रमें प्रमाणके विशेषणका सामान्य और विशेष रूपमें निर्देश करके अब उन ज्ञानविशेषोंमें प्रमाणत्वका समर्थन करते हैं—



मोक्षशास्त्र प्रवचन

षष्ठ भाग

तत्प्रमाणे ॥१०॥

तत्प्रमाणे सूत्रमे अज्ञानरूपोकी प्रमाणताका तथा प्रमाणोकी मनमानी संख्या व रचनाका निराकरण—६ वे सूत्रमे बताया था कि मतिज्ञान, श्रुतज्ञान, अवधिज्ञान, मन पर्यय-ज्ञान और केवलज्ञान ये पाँचो ही ज्ञान है। प्रत्येक ज्ञानमे उसका विस्तारसे वर्णन करनेके बाद अब १० वें सूत्रका अवतार हो रहा है। सूत्र है "तत् प्रमाणे"। यह ज्ञान दो प्रमाणरूप है। जिस ज्ञानके बारेमे ५ ज्ञानविशेष बताये थे वह ज्ञान दो प्रमाणरूप है। इस सूत्रमे मुख्यतया दो बातें बतायी गई है—जैसे पद दो है—तत् प्रमाणे, तत्का अर्थ है—वह ज्ञान, प्रमाणोका अर्थ है दो प्रमाण रूप है। तो यहाँ एकका अवधारण दोनो जगह लगेगा। वह ही दो प्रमाण रूप है। वह दो प्रमाणरूप ही है। इन दो एवकारोसे किन-किन मतोका निराकरण होता ? सो सब परखते रहना। वह ज्ञान ही दो प्रमाण रूप है अर्थात् अज्ञान नहीं है प्रमाणरूप, किन्तु ज्ञान ही है प्रमाणरूप। तो जो लोग ज्ञानको छोड़कर अन्य-अन्य बातोको प्रमाण माना करते है उनके मतव्यका निराकरण हो जाता है। कोई कहता है कि इन्द्रियाँ प्रमाण हैं, कोई कहता है कि इन्द्रियोका सन्निकर्ष प्रमाण है, कोई कहता है कि नाना पदार्थोका समूह जुट जाय वह प्रमाण है। इस प्रकार जो जो अज्ञानको प्रमाण मानते थे उन सबके मतव्यका निराकरण हो जाता है। ज्ञान ही प्रमाणरूप है, अज्ञान प्रमाणरूप नहीं होता। दूसरे पदमे जो एवका अवधारण किया है वह दो प्रमाणरूप ही है। इसमे प्रमाणकी जो मनमानी संख्या लोग मानते हैं उनका निराकरण हो जाता है ? प्रत्यक्ष और परोक्ष ऐसे ही दो प्रमाण होते हैं। इनके भेद किए जायें तो परोक्ष तो हुए मति स्मृति सज्ञा, चिंता, अनुमान, आगम अथवा श्रुत कहो और प्रत्यक्षमे हुआ अवधिज्ञान, मन पर्ययज्ञान और केवलज्ञान, इनसे अतिरिक्त या अन्य-अन्य नामोसे जो संख्यायें मानी जाती है वे सही नहीं है। इस सूत्रमे इन दोनो बातोका बहुत विवेचन चलेगा। ज्ञान ही प्रमाण है अज्ञान नहीं। ज्ञान एक ऐसे ही दो प्रमाण संख्या-ओमे है, अन्यरूपसे नहीं। तो स्वरूप और संख्या—इन दोनोके सम्बन्धमे जो मतव्योमे भेद है,

नानापन है, इन सबका निराकरण हो जाता है । तो इस सूत्रसे दो बातोंपर प्रकाश डाला है कि ज्ञान ही प्रमाण है, अज्ञान प्रमाण नहीं । और समस्त ज्ञान प्रत्यक्ष और परोक्ष इनमें से न कुछ है । उसके अलावा और कुछ नहीं ।

इन्द्रियोकी प्रमासाधकतमता होनेसे प्रमाणरूपताका कुछ दार्शनिकों द्वारा प्रस्ताव— अब सूत्र विरुद्ध दो मतव्योमे से पहली बातका विवरण किया जा रहा है । कुछ दार्शनिक कहते हैं कि ज्ञान प्रमाण नहीं है किन्तु इन्द्रियाँ प्रमाण हैं । क्योंकि प्रमाणका अर्थ है जो प्रमाका साधकतम हो, जो जानकारोंमें खास साधकतम हो उसे कहते हैं प्रमाण । तो इन्द्रियोके बिना कोई ज्ञान मिलना नहीं । जब इन्द्रियाँ जाननेमें काम आ रही हैं तो हम तो जानते हैं कि इन्द्रियाँ ही प्रमाण हैं, अन्य कुछ प्रमाण नहीं । कभी योगियोंको मातिशय प्रत्यक्ष होता है तो वहाँ भी योगजधर्मानुगृहीत इन्द्रिया ही प्रमाणभूत हैं । और देखो यदि ज्ञानको प्रमाण कहोगे तो ज्ञान तो सशयज्ञान भी ज्ञान है, वह भी प्रमाण हो बैठेगा । विपरीत ज्ञान भी ज्ञान है । वह भी प्रमाण हो जायगा । ज्ञानको प्रमाण माननेमें बड़ा दोष आता है, इसलिए ज्ञान प्रमाण नहीं है किन्तु इन्द्रिया प्रमाण हैं, ऐसा ये नैयायिक मीमांसक मिद्धान्त वाले कह रहे हैं । चूँकि ज्ञानको प्रमाण माननेमें दोष आता, अतएव ज्ञान प्रमाण नहीं, किन्तु इन्द्रियाँ प्रमाण हैं । और ये ज्ञान ज्ञान चित्तलाने वाले लोग इन्द्रियोसे कोई काम ले नहीं और ज्ञान करके बता दें । जब ज्ञानमें साधकतम इन्द्रिया है तो इन्द्रिया ही प्रमाण हैं, अन्य कुछ प्रमाण नहीं । ज्ञान प्रमाण होता तो जो कुछ भी ज्ञान हो जाय वह सारा प्रमाण बन जाना चाहिए । कभी-कभी आँखोंमें ऐसी बीमारी हो जाती कि चन्द्रमा दो-दो, तीन-तीन, चार-चार दिखने लगते । तो ज्ञान तो हो रहा कि वे चार चन्द्रमा हैं, ज्ञान हुआ तो उसे प्रमाण मान लो । फिर क्यों कहते ऐसा कि तुमको गलत दिख रहा है । क्यों गलत हो रहा ? ज्ञान ही तो हो रहा । सो ज्ञान प्रमाण नहीं, किन्तु इन्द्रियाँ ही प्रमाण हैं । ऐसी यहाँ नैयायिक अपनी शङ्का रख रहे हैं ।

इन्द्रियप्रमाणत्वकी आरेकापर मीमांसाका प्रारम्भ—अब उक्त शङ्काके सम्बन्धमें विचार कीजिये । तत् प्रमाणों, इस सूत्रमें यह बात कही जा रही है कि वह ज्ञान दो प्रमाण रूप है । ज्ञान ही प्रमाण है, अज्ञान नहीं । ज्ञान दो प्रमाण रूप है, अन्य अटपट सख्यात्न्य नहीं । इस तरह इसमें दो बातोंका दिग्दर्शन किया है । तो इस विषयमें जो शङ्काकारने शङ्का रखी थी कि हमें तो ज्ञान प्रमाण नहीं जचता, किन्तु ज्ञान करनेमें जो कारण पड़ता है, साधकतम है ऐसी जो इन्द्रियाँ हैं वे हमको तो प्रमाण लग रही हैं । तो ठीक ही है । समारी जीवों को ज्ञानमें प्रेम नहीं है, इन्द्रियसे प्रेम है । इसलिए हर बातमें इन्द्रियको सामने रखकर ज्ञानमें लेते हैं । सभी लोग सोचो अपने अपने चित्तमें कि हमको ज्ञानमें प्रेम है या इन्द्रियमें ? इन्द्रिय

रो ? इन्द्रियके विषयभूत रूप, रस, गंध, स्पर्श, इनमें कितनी अधिक प्रीति जगती है ? ज्ञानकी कभी कोई मुछ लेता है ? इन्द्रियमें रुचि है इसलिए इन्द्रियजन्य ज्ञान और इन्द्रियजन्य सुखमें विश्वास बन रहा है । तो यहा प्रमाणको भी एक शङ्काकर बतला रहा कि ये इन्द्रिया प्रमाण है और युक्ति यह देते कि ज्ञानको प्रमाण मानेंगे तो बड़ा दोष आयगा । सशय ज्ञान भी प्रमाण बन बैठेगा । जब दो तीन चन्द्रमाओंका ज्ञान होता किसीको तो वह ज्ञान भी प्रमाण बन बैठेगा, ऐसे अनेक जगह दोष आने है । तो इन प्रस्तुत आपत्तियोंका तो फिर निराकरण करेंगे । अभी तो यह समझलें कि इन्द्रियाँ ही प्रमाण है, ज्ञान प्रमाण नहीं, इसमें कुछ तथ्य है या नहीं ? इसका दार्शनिक विधिसे अनुमान भी बनाया शङ्काकारने कि जो ज्ञान करनेमें साधकतम हो वही प्रमाण कहलाता है । जैसे किसी चीजको समझने के लिए विशेषण प्रमाण होता है । जैसे कोई यहाँ पगड़ी बाँधे बैठा है, उसका नाम लेकर किसीसे कहा जाय कि अमुक पुरुषको यहा बुला लावो, और वह उसे जानता था नहीं, सो पूछ बैठा कि कौन है वह पुरुष ? तो बताया गया कि जो पगड़ी वाला है वह अमुक पुरुष है । तो वह जाता है और उसे बुला लाता है । तो देखिये पगड़ी वाला यह विशेषण बन गया । तो जैसे विशेषको जाननेके लिये विशेषण प्रमाण है, ऐसे ही समस्त पदार्थोंको जाननेमें इन्द्रिया प्रमाण है, क्योंकि इन्द्रिय द्वारा काम बना तब उसका ज्ञान हो सका । अब इसके उत्तरमें सुनो— शङ्काकार क्या कह रहा कि इन्द्रिया प्रमाण हैं । देखो दार्शनिक शास्त्रमें कुछ बातें समझनेके लिए दो पद्धतियाँ बनती हैं— एक तो अनेक विकल्प करके उन विकल्पोंमें जवाब देना । यहा यह नहीं सोचना कि शङ्काकार पहले विकल्पमें ही परेशान हो जायगा, इस कारण विकल्प उठाये जाते हैं । और परेशान करनेका आचार्योंका मतव्य होता नहीं, लेकिन विकल्प द्वारा उत्तरका स्पष्टीकरण होता है और दूसरी पद्धति है अविनाभावी हेतु देना, सो इसी आचार्यर इन्द्रिय प्रमाणतापर विचार चलेगा ।

भौतिक इन्द्रियोमें प्रमाणत्वकी असम्भवता—पहले यह इन्द्रियप्रमाणत्ववादी बतायें कि इन्द्रिया यदि प्रमाण है तो वे इन्द्रिया अचेतन है या चेतन है ? जिन इन्द्रियोंको तुम प्रमाण बतला रहे हो वे इन्द्रिया अचेतन है या चेतन है ? भौतिक है या चेतन है ? यदि कहो कि इन्द्रिया तो भौतिक है तो भौतिक इन्द्रियाँ कभी प्रमाण नहीं बन सकती । जैसे घट पट, खम्भा, दरी, चौकी आदिक ये प्रमाण है क्या ? प्रमाण तो नहीं है । जब भौतिक हैं ये इन्द्रिया तो इन्द्रिया कैसे प्रमाण बन जायेंगी याने ज्ञानका साधकतम कैसे हो जायेंगी ? और यदि भौतिक इन्द्रिया प्रमाण बन जायें, ज्ञान बन जायें तो फिर जो पुरुष मर गया है उसकी द्रव्येन्द्रिया भी ज्ञान बन जायें, प्रमाण बन जायें । फिर वह उन इन्द्रियोंके द्वारा कैसे नहीं ज्ञान पाता ? तो यहा शङ्काकार थोडो अपनी कुछ सफाई दे रहा है तो वे भौतिक

इन्द्रियाँ जो कि ज्ञानकी साधकतम है और वे प्रमाण है, किन्तु जब वह प्रमाणसे अधिष्ठित हो याने आत्मामे अधिष्ठित हो तब वे भौतिक इन्द्रियाँ प्रमाण होती है। जैसे लोग कह देते ना कि जब तक जीव है तब तक ये इन्द्रियाँ काम करती है, ज्ञान करती है। प्रमाण होता है, तो ऐसे ही जब तर्क प्रमाता जाता आत्माके द्वारा अधिष्ठित है इन्द्रियाँ, तब तक ये इन्द्रिया प्रमाण-भूत है। ऐसी बात शकाकारने रखी, तो इस विषयमे यह बात आसानीसे सोची जा सकती है कि जब यह शकाकार कह रहा है कि जब तक जीव है इन इन्द्रियोमे, इस शरीरमे तब तक इन्द्रियाँ प्रमाण है तो जब जीव सोया हुआ है, जब कोई आदमी सोया हुआ है तो बताओ वहाँ जीव है कि नहीं ? मरा तो नहीं वह। तो जीव जब तक है तब तक इन्द्रियाँ प्रमाण है ऐसा कहनेसे तो सोये हुए पुरुषकी इन्द्रियाँ भी प्रमाण बन जायें और सोते हुए मनुष्यकी इन्द्रियोसे प्रमाण तो नहीं होता कुछ, ज्ञान तो नहीं होता कुछ। तो यह भी कथन ठीक नहीं कि जब तक जीव सहित है तब तक इन्द्रियाँ प्रमाण है। यदि शङ्काकार यह कहे कि थोड़ी सी एक बात और जोड़ दो। जब तक जीव प्रयत्न वाला बन रहा है तब तक इन्द्रियाँ प्रमाण है। अब धीरे-धीरे शङ्काकार कुछ ठिकाने की ओर चल रहा है, मगर अपनी पर्याय-बुद्धिकी कुटेब नहीं छोड़ रहा। अब यह कह रहे हैं कि जब तक जीव है इस शरीरमे, इन्द्रियो मे और जब तक जीवका कोई प्रयत्न चलता है तब तक इन्द्रिया प्रमाण है। तो प्रयत्नवान जीवसे अधिष्ठित इन्द्रियाँ प्रमाणभूत है। ऐसा शङ्काकारका यह मुद्धार हो होकर प्रस्ताव आया है। तो अब पूछते हैं कि तुम कुछ-कुछ ठीक तो कह रहे हो कि व्यापार करते हुए जीवसे प्रतिष्ठित इन्द्रियाँ प्रमाण हैं, पर वह व्यापार, वह प्रयत्न, वह पौरुष क्या चीज है ? जैसे व्यापारसे सहित होने पर याने जैसा प्रयत्नयुक्त होनेसे इन्द्रिया काम करती है, ज्ञान होता है, प्रमाण बनता है वह प्रयत्न है क्या ? पहले यह ही बतलाओ कि वह प्रयत्न अचेतन है या चेतन ? जीव जो प्रयत्न करता है जाननेके लिए, जिस प्रयत्नसे सहित होकर ये इन्द्रिया प्रमाण बनती है वह प्रयत्न अचेतन है कि चेतन ? यदि कहो कि अचेतन है तो प्रयत्न करनेपर भी उसका घेना नहीं उठेगा, क्योंकि अचेतन है प्रयत्न, तो अचेतन अकिञ्चित्कर है। जैसे घट-पट आदिक अचेतन है और ये चाहे कितना ही व्यापार करें, पर उससे क्या कुछ ज्ञान उठता है ? तो आत्माका ही प्रयत्न, जिस प्रयत्नसे सहित होकर इन्द्रियाँ प्रमाण बनती है वह प्रयत्न यदि अचेतन है तो वह अकिञ्चित्कर है। वह प्रमाण नहीं बन सकता, उससे कुछ सहयोग नहीं मिल सकता, और यदि कहो कि इसमे वह प्रयत्न चेतन है, जिस प्रयत्नसे सहित होनेपर ये इन्द्रिया प्रमाणभूत होती है। तो आचार्यदेव कहते हैं कि लो आ। ठिकाने आये। देखो जिस प्रयत्नको तुम चेतन कहते हो और जिस चेतन वाले इन्द्रियको प्रमाण कहते हो उसीका नाम ही भावेन्द्रिय है और भावेन्द्रिय प्रमाणभूत है।

भौतिक इन्द्रियोका परिचय— देखो जैनशासनके अनुसार इन्द्रिया दो प्रकारकी हैं—

(१) द्रव्येन्द्रिय और (२) भावेन्द्रिय । द्रव्येन्द्रिय तो शरीरकी रचनारूप है जो दिख रही है । ये कान, नाक, आख, जीभ और यह सारा चमड़ा ये पाँचो है द्रव्येन्द्रिय । ये द्रव्येन्द्रिय पौद्गलिक है, भौतिक है, तो इन इन्द्रियोमे भी देखो नामकर्मकी कैसी रचना है कि सब इन्द्रियोके साथ निर्वृत्ति और उपकरण लगे हुए है । निर्वृत्ति तो है वह जो खाम इन्द्रिय है ना, जिसके निमित्तसे ज्ञान किया जाता है उसकी रचना और उपकरण क्या है ? उसकी रक्षा करनेके लिए जो आस-पासकी और चीजें बनी है वे हैं उपकरण । जैसे आप बतला सकते हैं क्या कि आख कितनी बड़ी है ? आप तो उतनी बड़ी बोलेंगे जितनी कि पूगे आख दिख रही है, पर आख उतनी बड़ी नहीं है । उस आखमे जो मफेदी है वह भी आख है क्या ? अच्छा तो जितना यह काला है वह तो आख होगी ? नहीं, नहीं जितना यह आँखका काला भाग दिख रहा है वह भी आँख नहीं है । तो उम कालेके अन्दर जो और काला है वह आँख होगी ? हा हा वह है द्रव्येन्द्रिय । तो अब देखो आख तो मसूरके दानेके बराबर है, मगर उमकी रक्षा करनेके लिए उसके पास और गोल-गोल काला पिण्ड लगा है और उसके बाद मफेद पिण्ड भी लगा है और इसके बाद भी इनमे पलक भी लग गए । आधी आये तो आखोको मीच लें, नहीं तो धूल आखोमे भर जायगी । देखो कितनी मुविधा सहूलियत मिल रही है ? सो इन पलकोसे क्या काम करें ? ये पलक किसलिए है ? अगर आधी आये, धूल आये तो आँखें मीच लेनी चाहिएँ । और क्या-क्या कर लेंगे ? और जानना चाहते हो । अच्छा, देखो आख की पलकोका उत्तम मनुष्ययोग तो यह है कि इन्हे जब चाहे सदा बंद रखे रहे । जब जरूरत हो तब थोड़ा खोल लें, अपना काम कर ले, बाकी समय इन ढक्कनोसे आँखोको बन्द किये रहें । देखो ये आँखें और यह जीभ इन दोनोने परेशान कर रखा है सबको । जीभने तो इसकी इतनी परेशानी कर रखी कि कुछ, पूछो ही नहीं । न शास्त्र मुनने दे, न मुनाने दे । एक तो यह ही परेशानी है । दूसरी परेशानी यह है कि कुछमे कुछ जीभ अगर लटका दे, बोल दे तो अभी लड़ाई खड़ी हो जाय । और तीसरी परेशानी यह है कि खूब चटपटी चटीली चीजें स्वाद लेनेके लिए इसे चाहियें । उसपर सापकी जीभ जैसी मटकती है, उसीके लिए तो रात-दिन मर रहे है, परेशान होते फिर रहे है । इस चार अंगुलकी जीभने इस मनुष्यके जीवनको नोरस बना डाला । अच्छा, और आखोसे क्या परेशानी है ? जितनी मारी उल्भनेँ इस मनुष्यको बनती हैं उनका प्रारम्भ इन आखोसे होता है । पहले तो वे आँखें बहुत दिन तक तो देखती रही, फिर मममे आया कि इससे बोल लें, फिर उससे बोलना शुरू किया । फिर मनने और राग बढ़ाया । और मोह बढ़ा तो जितनी बड़ीसे बड़ी उल्भन है उन सारी उल्भनोका मगलाचरण ये आँखें करती हैं । तो देखो इनकी बड़ी कठिनाइया आनी है इन दो आखोसे और

मुखसे । मगर देखो जितनी बड़ी बाधा इनसे मिल रही है उतनी बड़ी सुविधा भी हमारे पास है । आखोके लिए भी दो ढक्कन है और मुखके लिए भी दो ढक्कन है । है ना ओठ । अरे क्यों उन्मुक्तनसे पडते ? उन ढक्कनोसे काम कर लो । दोनों ओठ बन्द कर लो, भगडा सभाप्त, न हल्ला होगा न गुल्ला, न क्षोभ आयगा, न अशान्ति । इन आखोके पलक बन्द कर ले तो सारी कल्पनाये खत्म हो जायेंगी । ऐसा मार्ग निकल आनेकी सभावना है । तो देखो ये द्रव्येन्द्रिया निर्वृत्ति और उपकरण है ।

द्रव्येन्द्रियोकी पौद्गलिक वर्गणाओसे निर्वृत्तता—ये द्रव्येन्द्रिया सब नामकर्मसे निर्वृत्त है । समयमारमे उदाहरण इस तरह दिया कि देखो जैसे लोहेसे बनी तलवार लोह-मय है इसी तरह नामकर्म पौद्गलिकसे रची हुई जो इन्द्रिया है, शरीर है, वह पौद्गलिक है । तब जरा इसपर ध्यान दें—जैसे कहते है ना लोग कि कर्मपर दृष्टि दो तो निमित्त है, न दृष्टि दो तो निमित्त नही, पर यह भी याद है कि कर्मके चार भेद होते है—(१) जीवविपाकी, (२) पुद्गलविपाकी, (३) क्षेत्रविपाकी और (४) भवविपाकी । तो इनमे पौद्गलिक कर्म तो अज्ञात है, उस पर कोई दृष्टि नही देता, न उसका कोई सहारा ले पाता, किन्तु उसका तो ठीक निमित्तनैमित्तिक योग चल रहा है । आश्रय लेता है कोई तो इन आश्रयभूत बाह्य-पदार्थोका लेता है । अब निमित्त इसका भी नाम है, उसका भी नाम है । तो उपचरित निमित्त को भी निमित्त बोलते है और वास्तविक निमित्तको भी निमित्त कहते है, पर निमित्तनैमित्तिक कहकर अभी तो सबकी दृष्टिमे यह बात थी कि हा ठीक ही तो है कि बाह्यपदार्थोका आश्रय ले तो विकार होता है, न ले तो विकार नही होता है । तो निमित्तका आश्रय करनेमे विकारोकी उत्पत्ति होती है । ठीक समझमे आ रहा है, मगर उसमे हटकर वास्तविक निमित्तपर यदि ऐसा आक्रमण बने याने कहे कि कर्म कुछ निमित्त नही, उसका आश्रय ले तो निमित्त है । तो वहा कर्मकी ओरसे गलती यो नही कि निमित्त उपादानका इस तरहका सम्बन्ध नही है कि निमित्तको हम जानें तो वह निमित्त बन । अरे बाह्यमे जो निमित्त है वह उपचरित निमित्त कहलाता है । इसे कहते है आश्रयभूत कारण । एक जगह ऐसा घटालें तो सब जगह तो न घटेगा । एक वास्तविक निमित्तपर न घटा, अच्छा खैर इसे भी छोड़ो तो यह बातलाओ कि पुद्गलविपाकी कर्म प्रकृतिमे ऐसा घट सकता क्या कि उनका आश्रय ले, उन्हें जानें तो वे निमित्त बनें । वहा तो विल्कुल ही घटित न होगा । कैसे ? पुद्गलविपाकी कर्मप्रकृतयोका उदय होता है तो उस समय शरीरकी रचना होनी है । जितने प्रकारके बताये गए थे ही तो निमित्त है और वह इस ढंगका निमित्त है, विलक्षण निमित्त है कि वह इस शरीर उपादानमे भी कुछ काल व भागमे मिनकर कुछ अगमे उपादान-सा बनकर कुछ शरीरका आरम्भ बनता, फिर चाहे वहाँसे बिमक जाय यह वर्णना ।

नामकर्मकी प्रकृतियाँ कुछ इसी ढंगकी है, तब ही मर तोस सारमे बड़े स्पष्टरूपसे यह बताया है कि जैसे लोहेसे रची गई तलवार लोहामय है इसी तरह पौद्गलिक नामकर्म प्रकृतियोंसे रचा गया शरीर (इन्द्रियाँ) पौद्गलिक है। इनकी रचनाके दृष्टान्तमे उपादानका दृष्टान्त दिया गया है। लोहा उपादान है तलवारका। तो वहाँ ऐसा निमित्तनैमित्तिक योग है कि जीवके भाव की वहाँ उस समय आश्रयकी बात नहीं लगती। यह तो भाव पहले कर चुका और जिस प्रकारका परिणाम किया उस प्रकारका नामकर्मका बन्ध हुआ। अब उदय कालमे वर्तमान भावकी देहरचनामे दाल नहीं गल रही। वहाँ तो उस प्रकारकी रचना बनी है, निमित्तनैमित्तिक योग है। भावकी दुकान अब भी अपनी न्यारी चल रही। बाह्य वस्तुओंका आश्रय करने पर जो विकार होता वह व्यक्त विकार बनता है, ऐसी वहाँ फंक्चरी चल ही रही है विभावकी। सो घातियाकर्मका जो विपाक है वह अलग है और नामकर्मकी जो चीज है उसकी पद्धति अलग है। निर्माण पद्धतिमे ही अन्तर है। यहाँ तीन कारण समझना है—निमित्त, उपादान और आश्रयभूत। रागद्वेषादिक कषाय विकार इनके होनेमे तीन कारण आते हैं—निमित्त उपादान और आश्रयभूत। किन्तु शरीररचनामे दो कारण हैं—निमित्त व उपादान तो सब जगह समझ लीजिए, जहाँ आश्रयभूत कारण है उसकी तो विशेष तैयारी है, मगर निमित्त और उपादानकी जो पद्धतियाँ हैं वे सर्वत्र एक ढाँकी हैं अर्थात् निमित्त उपादानमे कुछ करता नहीं, पर निमित्त उपस्थित हुए बिना विकार होता नहीं। इसका आप जितना अर्थ समझते हो उतना विवरणमे चले जायें।

अचेतन द्रव्येन्द्रियोर्मै प्रमाणत्वकी असंभवता चेतक भवेन्द्रियोर्मै प्रमाणत्वकी संभवता—बात क्या कही जा रही है प्रकृतमे ? ये इन्द्रियाँ जिनको कि प्रमाण कहा जा रहा है ये चेतन हैं तो वे भावेन्द्रिय कहलायेंगे। और जो द्रव्येन्द्रियाँ है वे भौतिक है, पौद्गलिक है वे केवल नामकर्मसे निष्पन्न हैं। उसमे जीवके भावका वहाँ सम्बन्ध नहीं है। यद्यपि जीव के आधारसे जब तक है तब तक ये इन्द्रियाँ काम करती है और इन्द्रियोकी रचना भी तब ही हुई है। इतना होनेपर भी द्रव्येन्द्रियकी रचनामे इस जीवके भावका संयोग नहीं, वहाँ पुद्गलविपाकी कर्मका निमित्त पाकर आहारवर्गणायें शरीररूप परिणम गईं। हाँ इतनी बात अवश्य है कि यह प्रमाता जीव वहाँ उपस्थित है तो इस तरहका काम चल रहा है। पर उपस्थित है, निमित्तपना नहीं है। द्रव्येन्द्रियोका निमित्तपना शरीर नामकर्मकी प्रकृतियोंसे है। तो बात यह इसलिए कही जा रही कि द्रव्येन्द्रिय निपट भौतिक है। जितनी द्रव्येन्द्रियाँ हैं उतनी की बात समझलो। थोड़ा एक कथन सुना होगा। निर्वृत्ति दो प्रकारकी कही गई है—(१) आभ्यन्तर निर्वृत्ति और (२) बाह्यनिर्वृत्ति। बाह्य निर्वृत्ति तो कहलाती है, उन इन्द्रियोके आकारमे आहारवर्गणाओंकी, पौद्गलिक वर्गणाओंकी रचना और आभ्यन्तर

निर्वृत्ति वह कहलाती है कि उन इन्द्रियोमे आत्मप्रदेशका रहना । तो देखो इस तरह अधिष्ठाता मात्रका बोध होता है । इस शरीरमे ये आत्मप्रदेश निरन्तर बड़े वेगपूर्वक चक्र लगाते रहते हैं, और जब आत्मप्रदेशका निरन्तर द्रुत गतिसे चक्र चलता है तो आप बतलाओ कि जो आत्मप्रदेश इन्द्रियपर है, आँखपर है वे प्रदेश तो वहाँ न रहे । बदल बदलकर प्रदेश चलते रहते हैं सारे शरीरमे । इन सब इन्द्रियोमे तो फिर ज्ञान कैसे होता ? ज्ञान यो होता कि चक्षुरिन्द्रियावरणका क्षयोपशम आँखकी जगह रहने वाले आत्मप्रदेशमे ही हो ऐसा नहीं, किन्तु वह तो सर्वत्र क्षयोपशम है, लगाता रहता चक्र । तो इससे यह ध्वनित होता है कि भले ही आभ्यन्तर निर्वृत्ति है द्रव्येन्द्रियके साथ, लेकिन उसकी उपादानमयी रचनामे उसका हाथ नहीं, अर्थात् ये आत्मप्रदेश उपादान बनकर द्रव्येन्द्रिय नहीं बनते । इस तरह ये द्रव्येन्द्रिया निपट पौद्गलिक है । तो अचेतन इन्द्रिया तो ज्ञान करती नहीं, चेतन इन्द्रिया ज्ञान करती है । उसका अर्थ है कि भावेन्द्रिया ज्ञान करती है । तो भावेन्द्रिया तो प्रमाण है और द्रव्येन्द्रिया प्रमाण नहीं । अब भावेन्द्रिय कैसे प्रमाण है और उससे सिद्धांतका विरोध नहीं आता, यह बात आगे कहेंगे ।

शङ्काकार द्वारा प्रस्तुत इन्द्रियोकी प्रमाणाताकी शङ्काके समाधानका उपसंहार—
पदार्थके जाननेके उपाय यहा मुख्यतासे दो बताये गए थे— प्रमाण और न । प्रमाण और नभोसे तत्त्वोका और सम्यग्दर्शन आदिकका अधिगम होता है । प्रमाण क्या चीज है ? उसके विवरणमे ६ वाँ सूत्र आया था कि मतिज्ञान, श्रुतज्ञान, अवधिज्ञान, मन पर्ययज्ञान और केवल ज्ञान ये ५ ज्ञान है और उसके समर्थनमे यह १० वाँ सूत्र आया कि वह सब दो प्रमाणीरूप है— ज्ञान और प्रमाण ये दो बातें यद्यपि एक है लेकिन इनमे विशेषणविशेष्य भावका भेद है । प्रमाण तो है विशेष्य और ज्ञान है विशेषण । क्या है प्रमाण ? ज्ञान है प्रमाण । उस ज्ञान की प्रमाणाताकी बात बहुत विस्तारसे चली थी । उस प्रकरणको सुनकर शङ्काकारने यह कहा था कि हमको तो ऐसा लगता है कि इन्द्रिय ही प्रमाण है, ज्ञान कुछ नहीं है । जानकारी जो होती है वह इन इन्द्रियोकी दयासे होती है और इन्द्रियोसे हम काम लेते रहते हैं तो इन्द्रिया ही प्रमाण है, ज्ञान प्रमाण नहीं है । इस शङ्काके समाधानमे यहा दो बातें आयी कि मान लो इन्द्रिया प्रमाण है तो जो इन्द्रियाँ प्रमाण है वे इन्द्रियाँ अचेतन है या चेतन ? अचेतन इन्द्रियाँ तो प्रमाण बन नहीं सकती और चेतन इन्द्रिय कहना सो ठीक है, सिद्धसाधन है । चेतन इन्द्रियके मायने भावेन्द्रिय यानि लब्धि और उपयोगरूप भावेन्द्रिय । ये भावेन्द्रियाँ किसकी पर्याय हैं ? ये चेतनकी विकृत पर्याय हैं, जीवकी परिणति है, पुद्गलकी परिणति नहीं । शब्द यद्यपि 'इन्द्रिय' लगा है इसमे, किन्तु मायमे भाव भी तो लगा है । भावेन्द्रिय, लब्धि और उपयोगको भावेन्द्रिय कहते हैं । अब यहा देखो लब्धिका अर्थ है आवरणका क्षयो-

पशम । तो आवरणका क्षयोपशम जीवमे है कि कर्ममे ? वह तो कर्ममे है । फिर यहाँ कैसे कह दिया कि भावेन्द्रिय इस जीवकी एक परिणति है । तो लब्धि मायने यह है कि आवरणका क्षयोपशम होनेपर जो योग्यता बनती है वह है लब्धि । तो वह योग्यता जीवकी है और उपयोग लगा, जिस ओर अभिमुख हुआ उसीका नाम उपयोग है । तो उपयोग तो उपयोग है ही । तो बात असलमे ज्ञान तक ही तो आयी । भावेन्द्रिय मायने ज्ञान । जैसे कुछ दार्शनिक मानते ना ज्ञानेन्द्रिय और कर्मेन्द्रिय और भौतिकेन्द्रिय । तो जो ज्ञानेन्द्रिय है सो ही भावेन्द्रिय है । यह प्रमाण है याने जहाँ मतिज्ञान और भृतज्ञान हो रहा है वहाके प्रसंगकी बात है । सर्वत्र यह ही प्रमाण है सो नहीं, मगर भावेन्द्रिय प्रमाण ही है । भावेन्द्रिय ही प्रमाण है ऐसा नहीं, किन्तु अवधिज्ञान भी प्रमाण है । मन पर्ययज्ञान भी है, केवलज्ञान भी है वह भी प्रमाण है और जो भावेन्द्रिय है वह अप्रमाण नहीं, वह प्रमाणभूत है । तो ज्ञान ही प्रमाण है यह बात आयी ना ? जैसे अचेतन पक्षमे शङ्काकारने यह कहा था कि आत्मा व्यापारसहित हो तब उसकी इन्द्रिया प्रमाण है, तो वह व्यापार क्या है ? यह ही उपयोग । उपयोग लगायें, उस ओर अभिमुख हो, ध्यान दे तो वह ध्यान देना, उपयोग देना—ये सब ज्ञान ही कहलाते हैं । तो ज्ञान ही प्रमाण है, यह बात आयी ।

शङ्काकार द्वारा इन्द्रियार्थ सन्निकर्षकी प्रमाणता मान लेनेका प्रस्ताव—इन्द्रियोकी प्रमाणता सिद्ध करनेमे जब थक गया शङ्काकार कि हमने इन्द्रियको प्रमाण सिद्ध करनेकी बहुत कोशिश की, मगर हम सफल न हो सके । अब क्या करें ? कसम तो यह खा रखी है कि हम न बोलेंगे मुक्से कि ज्ञान ही प्रमाण है । अब दाल कैसे गले ? तो एक बात और उनको सुनो, वह कहता है—सुनो सुनो, अभी मामला खतम न करो, इन्द्रिया प्रमाण है, इसका अर्थ यह लगावो कि इन्द्रियोका सन्निकर्ष प्रमाण है । इन्द्रिया प्रमाण है, ऐसा कहने मे तो विपत्ति देना एक सरल बात हो गई । मगर इन्द्रिय और पदार्थ इनका जो भिडाव है वह प्रमाण है । जैसे स्पर्शनइन्द्रिय है, हाथ है ना ? हाथ तो स्पर्शनइन्द्रिय प्रमाण नहीं, किन्तु स्पर्शनइन्द्रिय और ठंडा जल, ठंडी बरफ इनका हो गया सम्बन्ध, तो यह है प्रमाण । इमे बोलते हैं इन्द्रियार्थसन्निकर्ष । अब इसमे क्या आपत्ति देंगे ? जब चीजमे हाथ लगाया तब ही तो ज्ञान बनता । जब जीभपर चीज रखा तब ही तो रसका ज्ञान बनता । जब नाकमे गंधके परमाणु जायें तब ही तो गंधका ज्ञान बनता और जब कानमे शब्द जायें तो शब्द सुनना बनता और आँखोसे कैसा सन्निकर्ष ? सो सुनो—शङ्काकार कह रहा है कि आँखें यो अलग रहकर नहीं देखती हैं, आँखोसे किरणें निकलती हैं और वे किरणें पदार्थपर लगती हैं, ऐसा जब भिडाव होता है आँखका और पदार्थका तब ज्ञान होता है तो वहा भी यह सन्निकर्ष है ।

वास्तविकताका किञ्चित् दिग्दर्शन कराते हुये शङ्काकारकी शङ्काका विवरण—
 देखो बात सब आगे आयगी, प्रकरण होगा तो । इन्द्रिय और मन ये दो अप्राप्यकारी माने गए हैं । बाकी इन्द्रियाँ तो भिडकर जानती हैं । स्पर्शन तो जब स्पर्शनइन्द्रिय छुवे किसी चीजको तब स्पर्शका ज्ञान होता । ऐसे ही रसनापर जब कोई चीज आयी तो रसका ज्ञान होता, ऐसे ही नाकमे भी स्पर्श होता, मगर आँख बिना छुवे ही दूरसे पदार्थको जानती है । किरणकी बात गलत है कि आँखमे से किरणें निकलती हैं और पदार्थको छूती हैं तब जानती हैं । वह विषय एक अलग है । अगर किरणें निकलकर जाने तो आप यह बतलावो कि सामने अगर बहुत मोटा काँच रख दिया जाय तो किरणें तो काँचको छू जायेंगी, अड जायेंगी, फिर काँचके पीछेकी चीजें क्यों जाननेमे आ जाती हैं ? आँखकी किरणें तो उस काँचसे अड गईं । अब आगे जा ही नहीं सकती । काँचके पीछेकी चीज क्यों ज्ञानमे आ जाती है ? आँखोसे किरणें निकलें, पदार्थको छुवें तब रूप जाननेमे आये, ऐसा नहीं है । खैर वर्तमानमे यह ही शङ्का चल रही है कि इन्द्रिय और पदार्थका सन्निकर्ष हो, सम्बन्ध हो वह प्रमाण है, ज्ञान प्रमाण नहीं है । देखो सत्य बात तो यह ही है कि ज्ञान ही प्रमाण है । कही आप जावो, कुछ भी प्रमाणमे वस्तु पेश करो, जब ज्ञान बनता है तब ठीकपनका निश्चय होता है कि हा बात सही है । जैसे आप रोकडखाता पेश करें, रजिस्ट्री वगैरा कागजात पेश करें तो वहा भी प्रमाण तब बनता है जब उनको देखकर यह ज्ञान बन जाता है कि हाँ बात सही है । घटना ऐसी हुई । ज्ञानको प्रमाण कहते हैं, न कि रोकड, रजिस्ट्री वगैराको प्रमाण कहते । ये तो ज्ञानके एक बाह्य साधन बन गए । उनको बाँचकर, पढ़कर जाना गया । जो जाना गया, जो जान है सो प्रमाण है, किन्तु यहा शङ्काकार क्या कहता है कि इन्द्रिय और पदार्थका जो भिडाव है, लगाव है सो प्रमाण है । तो ये सन्निकर्षको प्रमाण कहते ।

सन्निकर्षका अर्थ आत्माकी अर्थग्रहणयोग्यता माननेपर विसंवादकी समाप्ति— अब सन्निकर्षकी समस्याके उत्तरमे यह बात समझें कि सन्निकर्षका अर्थ अगर ढगसे हो जाय तो उसकी बात सही बन जायगी । परन्तु वास्तविकता हो कुछ और, कहे कुछ तो विवाद होता है । देखो बहुतसे विवाद दो कारणोसे हो रहे हैं । जो आपसमे फूट, मतभेद सिद्धांतके नामपर धर्मके नाम पर जो मत भेद चलते हैं उनकी आधारशिला दो है । एक यह है कि शब्द तो है सामान्य, उसके ८-१० अर्थ किए जा सकते हैं । अब कहने वाला शब्दका कुछ अर्थ समझ कर उसकी व्याख्या बना रहा, उसकी विशेषता बता रहा और सुनने वाला शब्दका दूसरा अर्थ रखकर उसे मुन रहा तो विरोध तो हो ही जायगा । जिस अर्थके आशयसे वक्ता कह रहा उसी अर्थका आशय रखकर मुने तो विरोध नहीं । दूसरी विरोधकी बात यह है कि कहा तो जाता नयसे ना, अब जो नयसे कह रहा है कोई वक्ता और श्रोता मुन रहा है किसी

दूसरे नयसे तो वहाँ विरोध हो ही जायगा। अब रही यह बात कि सत्य है कि नहीं ? तो उसका उत्तर यह है कि जिस नयसे कहे जा रहा वक्ता यदि उसके प्रतिपक्षी नयकी बात भी समझ रहा है तो उसके उस नयकी बात सत्य है। अगर प्रतिपक्ष नयकी बातमें विरोध करता है तो उसकी कही हुई बात असत्य है। देखो सत्य होकर भी असत्य है। एक नयमें जो बात समझी जाती, कही जाती वह तो उस नयमें सत्य है। मगर उस नयके प्रतिपक्षनय की बातका विरोध करे मायने प्रतिपक्षनयको असत्य कहे तो सत्य कहकर भी असत्य बन जाता है। तो ऐसी कुछ आधारशिलायें हैं जिनपर कि परस्पर विरोध हो जाता है और वे बातें समाप्त हो जायें तो विरोधका कही अवकाश क्या है ? यह जैनशासन विरोधके लिए उत्पन्न हुआ है क्या ? अरे यह शासन तो सबको आनन्द देनेके लिए है। जिस स्याद्धादमे यह सामर्थ्य है कि जैनशासनके अन्तर्गत अनेक प्रकार की समझदारी की बातें कही गईं, भिन्न-भिन्न दार्शनिकोंकी बातोंका भी समन्वय कर सकते हैं और उनको एक जगह बिठला सकते हैं।

स्याद्धादमे विद्वेषके अवसरका अभाव—स्याद्धादमे क्या कही विरोध और फूटाफाटी का अवकाश भी है क्या ? नहीं है। तो ये सब बातें अपनी गल्तीसे होती हैं और काल पचमकाल है तो यह तो कभी अन्तमें जो प्रवृत्तिरूप धर्म है इसका तो निशान भी नहीं रहने का। उसीके चिन्ह चलते जा रहे। जैसे देखो कहते हैं ना कि छठे कालके अन्तमें प्रलय होगी। देखो लिखा तो है कि ७ दिन अग्निकी वर्षा होगी, ७ दिन धाराप्रवाह जलकी वर्षा होगी। आदि ७-७ दिन ७ प्रकारकी वर्षा होगी तो उसके प्रमाण तो अब ही मिल रहे। ये जो ऐटमबम, हाइड्रोजनबम वगैरा या और और जो अनेक प्रकारकी विनाशकारी शक्तियाँ जो आज तैयार की जा रही हैं तो वे क्यों तैयार की जा रही हैं ? अरे ये कभी न कभी तो फूटेंगे ही। जो आज अपने घरमें धरे हैं वही गड़बड़ हो जायगी। यह ही तो एक अग्नि जैसी वर्षा होगी। तो प्रलयकालके रूपक आज भी देखनेको मिल रहे हैं। उस छठे कालके वे दिन अवश्य आयेंगे जब कि यह सब कुछ हो जायगा। पर अपने लिए इतना ध्यान रखें कि हम बाहर क्या नकें, किसे तर्कें ? खुद दुःखी हैं, कर्म प्रेरित हैं, पर्यायमें अटके हैं, जन्म मरण करते हैं। तो जैसे किसी जगह कई लोगोंकी दाढ़ीमें आग लग जाय तो वहाँ क्या कोई पहले किसी दूसरे की दाढ़ी बुझाने जायगा ? अरे वह तो पहले खुदकी दाढ़ीकी आग बुझायगा तो ऐसे ही जब खुदमें इतनी विडम्बनायें बम रही हैं, दुःखी हो रहे हैं तो खुदका काम तो करना नहीं चाहते और व्यर्थकी बातोंमें, व्यर्थकी गप्पोंमें पड़कर अपना जीवन व्यर्थ गवाते। जिस बातचीतमें कषायका अंश जगनेकी सम्भावना हो या कषायके आधारपर ही कुछ रचा गया हो तो उसे गप्प बोलिये। जितना ज्ञानस्वभावकी आर अभिमुख रहनेका यत्न है सो तो है कृत्य और जो कषायाश जगने की बात है वह सब है गप्प। अब गप्पकी तो आदत पड़ी हुई है। अच्छा तो

वह आदत तो मिटती नहीं। अब बुरी गप्प तो नहीं कर सकते, कुछ सज्जनता आयी है तो भली गप्प कर लो। गप्प बिना समय नहीं गुजरता कषायमे तो गप्पोंकी कषायके कारण आदत पड़ी हुई है। उन गप्पोंको छोड़ें और अपने आपका जो विशुद्ध कार्य है, जिससे कल्याण हो उस बातमें आये। कहाँ है कल्याण इस सहज ज्ञानस्वरूपमें भग्न होनेमें। और दूसरी बात है ही नहीं। अब वह मिले कैसे? तो उसका उपाय बताता है अभूतार्थनय। अभूतार्थनयसे जानें ७ तत्त्व, ६ पदार्थ, परिचय बनावें, सब विधि बतायेंगे। सब कुछ गैल बतायेंगे उस तरह चलें। तो यहाँ अभूतार्थनय द्वारा ही तो यह अधिगमकी बात चल रही है। प्रमाण और नयोसे पदार्थका ज्ञान करें। सम्यक्ज्ञानको प्रमाण कहा।

अर्थग्रहणयोग्यत्व सन्निकर्षकी प्रमाणातामे विसंवादका अभाव—ज्ञानके बारेमें यह शङ्का चल रही है कि ज्ञान प्रमाण नहीं है, किन्तु सन्निकर्ष प्रमाण है। तो आचार्यदेव कहते हैं कि अगर सन्निकर्षका अर्थ यह लगावें कि आत्मामें पदार्थको जाननेकी योग्यता होना सो सन्निकर्ष है। तब तो सन्निकर्षका नाम लेकर हम प्रमाण कह देंगे कि हाँ सन्निकर्ष प्रमाण है। अब देखो ऐसी-ऐसी बातें, ऐसे-ऐसे शब्द जो जैनशासनमें प्रयुक्त नहीं होते और उनका अर्थ ढंगसे लगा लें तो समन्वय बन जायगा। लो यहाँ सन्निकर्ष प्रमाण हो गया। पदार्थोंके ग्रहण की योग्यताका नाम अगर सन्निकर्ष है तो वह है चेतनात्मक और उस सन्निकर्षको प्रमाण माननेके लिए कौन मना करता है? हाँ है सन्निकर्ष प्रमाण। भीतर जो ज्ञान चल रहा है, ज्ञान जगनेकी जो योग्यता है वह ज्ञान हुआ, वह ही प्रमाण है। और देखो जो भाववाचक शब्द होते ना, उनके तीन-तीन तरहसे अर्थ होते हैं। जैसे 'ज्ञान' यह भाववाचक शब्द है, तो तीन तरहसे अर्थ है। जो जाने सो ज्ञान। जिसके द्वारा जाना जाय सो ज्ञान। जो जानना सो ज्ञान। एक कर्तृत्वकी मुख्यतामें रहा, एक करणत्वकी मुख्यतामें रहा और एक भाव प्रधान रहा। तो प्रमाणके भी तीन अर्थ कर लीजिए—परिणति इति प्रमाण, प्रमीयते अनेन इति प्रमाण, प्रकर्षेण मान इति प्रमाण। तो अब कर्तृत्वके रूपसे देखें अर्थको जाननेकी योग्यतासे परिणत आत्मा ही तो पदार्थको जानता है तो वह प्रमाण कहलाया। यह प्रभु यह ज्ञान, यह ही प्रमाण है। कौन है हमारा देव? ज्ञानदेवता। भगवानमें भी क्या हम तकते हैं? ज्ञानदेवता, अपनेको भी क्या तकें? ज्ञानदेवता। अपना जो ज्ञानस्वभाव है उसको निरखें।

ज्ञानधनरूपमें आत्मस्वरूपकी समझ होनेपर सर्वविवादकी समाप्ति—देखो जब यह समझमें आ जावे कि मैं तो ज्ञानधन हूँ, ज्ञान ही मेरा धन है, अन्य कुछ मेरा धन नहीं है, तो देखो कितनी विपत्तिरियाँ नष्ट हो जाती हैं? काहेका झगडा? काहेका विवाद? कलह विवाद सब अज्ञानमें ही जकडा हुआ है। देखो स्त्रीके वाचक तीन शब्द हैं—भार्या, दास

और कलत्र । अब इनके अर्थ क्या है सो देखो भार्या मायने जो गृहभारको बड़ी होशियारीसे सभाले, घरका पूरा बोझ सभाले, और कलत्र मायने जो शरीरकी रक्षा करे सो कलत्र । स्त्री न हो तो यह पति भी भूखो मरे और पुत्र भी । सबके शरीरकी यह रक्षा करतो है । तो कल मायने शरीर उसकी जो रक्षा करे सो कलत्र और दाराका क्या अर्थ है दारयति भ्रातृन् भेद-यति या सा दारा । जो भाई भाईमें लड़ाई करा दे, कलह करा दे उसे कहते है दारा । देखो लोग इसे गालीमें ले ले, कहते हैं ना गालीमें "दारी" मगर उमका अर्थ क्या है ? दाराका अर्थ है कि जो भाई भाईको लडा भिडाकर अलग करा दे । उनमें आपसमें पटती नहीं ना ? भाई भाई न्यारे न होना चाहे तो भी न्यारा करवा देती है । तो हम यह बतला रहे हैं कि अगर यो स्वरूप जान जायें सब कि मैं तो ज्ञानघन हूँ, मेरा तो ज्ञान ही सर्वस्व है और कुछ नहीं है तो क्यों लड़ाई हो ? ऐसी जानकारी करिये तो सब लड़ाई खनम । जब अपने ज्ञान की मुध नहीं रहती और बाहरी पदार्थोंको ही हम अपना धन समझते है तो वहाँ लड़ाई चलती है ।

ज्ञानका महत्त्व समझनेमें वास्तविक सम्पन्नताका अभ्युदय—ज्ञान ही अपना एक स्वरूप है । उम ही की बात चल रही है । यह ज्ञानप्रमाण है, अन्य कुछ प्रमाण नहीं । देखो यही एक बात काममें आयगी । सबसे बड़ी कीमतकी चीज है ज्ञान । धनकी कीमत नहीं । यह बात दिलमें खूब बैठा लो । अच्छा है, नहीं तो पथ न मिलेगा । मरण भी बहुत होगा, जन्म भी बहुत होगा, ससारमें रुलना पड़ेगा । कीमती चीज, अमूल्य-चीज तो ज्ञान है । धन का मूल्य नहीं, धन कीमती नहीं । वह तो बाहरी वस्तु है । आया है तो जायगा, कही जावो । उससे मेरेको क्या मिलता ? विकल्प और उठते है और जितना गृहस्थीमें जरूरत है उतना तो स्वयमेव मिलता ही है । जहाँ इतना पुण्योदय है कि जैन शासन पाया है, उत्तम कुल पाया है वहाँ टोटा कुछ भी नहीं पडनेका । अगर तृष्णा चित्तमें है तो उमको निरन्तर हैरानी रहती है । इसलिए कीमत समझो ज्ञानकी । मेरेको ज्ञान जगे, उमके लिए तन भी जाय, मन भी जाय, धन भी जाय, प्राण भी जायें, वचन भी जायें, सब कुछ न्यौछावर हो और अपने को ज्ञान मिले तो समझो कि हमें सब कुछ मिल गया । अपना ज्ञान कलकित हो, रागद्वेष कषायादिकसे मलिन हो और चाहे राजपाट भी मिले तो भी विडम्बना है, विपत्ति है । सुख धनसे नहीं होता । सुख तो अपने ज्ञानसे होता है, विवेकसे, बुद्धिसे सुख होता है ।

प्रमाता और प्रमाणमें कथंचित् भेद अभेद समझनेकी पद्धतिमें प्रमाणत्वकी शङ्काओं का निरसम—ज्ञानके प्रमाणके सम्बन्धमें चर्चा चल रही है । जो जाने सो ज्ञान, जो प्रमाणो सो प्रमाण । प्रमाण यह आत्मा ही है । तो जो लोग कहते है कि सन्निकर्ष प्रमाण है उनको

भी स्याद्वादी मना नहीं करते । मगर सन्निकर्षका अर्थ यह जानें कि पदार्थको जाननेकी योग्यतासे प्रवृत्त जीव जानता है । इसको कहते हैं सन्निकर्ष । इस प्रसंगको मुनकर शङ्काकार घबड़ा गया । ये तो हमारी सारी बातें उलट दे रहे, सो शङ्काकार कहता है कि देखो तुम्हारे मतव्यसे यह जाहिर हो रहा कि तुम एक ही को दो बार कह रहे हो— प्रमाता और प्रमाण । मायने जो जानता सो प्रमाण । जानता कौन ? आत्मा । वह ही प्रमाण । तो प्रमाण क्या रहा ? वह तो प्रमाता रह गया । वह तो आत्मात्मक हो गया प्रमाण । प्रमाण तो कुछ न रहा । तो समाधानमें कहते हैं कि देखो प्रमाता, प्रमाण, प्रमेय, प्रमिति इन चारमें सर्वथा भेद नहीं है । कथञ्चित् भेद है, कथञ्चित् अभेद है । जानने वाला और जिसके द्वारा जाना गया, जिसको जाना और जो जानन हुआ, ये चारों बातें अलग नहीं है । एक ही की बातें है । इस लिए यह कोई दोष नहीं है कि प्रमाण नहीं रहा और मात्र प्रमाता ही रहा । प्रमाता और प्रमाणका कथञ्चित् तादात्म्य सम्बन्ध है । जिन दार्शनिकोंने ज्ञाता और ज्ञानको बिल्कुल जुदा जुदा माना है, देखो जिसकी बात कर रहे—जानना कौन ? आत्मा, और जिसके द्वारा जाना गया उसका नाम ज्ञान । तो ज्ञान और ज्ञाता इन दो की बात कह रहे । जो जानता है सो ज्ञाता और जिसके द्वारा जानना है तो ज्ञान । ये दो बातें अलग-अलग है क्या ? है तो एक रूप और उसकी मुद्रामें बनाये गए हैं भेद, पर कोई दार्शनिक कहता है कि ये तो बिल्कुल ऐसे जुड़े हैं जैसे कि ये दो खम्भा खड़े हैं । इनका परस्पर क्या मतलब ? बिल्कुल जुड़े जुड़े हैं, ऐसे ही ज्ञान अलग है और ज्ञाता अलग है । बिल्कुल न्यारी-न्यारी दो बातें हैं, ऐसी शकाकार अपनी बात रख रहा है । तो देखो इसमें कितना बड़ा दोष है ? सत्यताके विरुद्ध कोई कहे तो वह निभ नहीं पाता । अब मान रहे ये लोग कि ज्ञान तो बिल्कुल अलग चीज है और ज्ञाता बिल्कुल अलग है । तो देखो जैसे जिस ज्ञानके द्वारा मुझ ज्ञाताको जानूं वह ज्ञान शकाकारकी दृष्टिमें हमसे अलग है ना और ऐसे ही दुनियामें जो अनेक मनुष्य हैं, जीव हैं उनसे भी अलग है । तो यह ज्ञान तो सबके लिए एक समान रहा ना ? हमसे भी अलग है और अन्य सब जीवोंसे भी अलग है वह ज्ञान । तो जब यह ज्ञान सबके लिए एक समान निराला है तो इस ज्ञानके द्वारा हमको ही ज्ञान होता है, दुनिया भरको नहीं होता, इसका क्या कारण है ? क्योंकि उस पदार्थविषयक ज्ञान मेरेसे बिल्कुल अलग पड़ा है और उस ज्ञानके द्वारा हम जानने हैं तो ऐसे अलग पड़े हुए ज्ञानके द्वारा जैसे हम जान जाते हैं ऐसे ही अलग पड़े हुए इस ज्ञानके द्वारा सारी दुनिया जान जाय । क्यों नहीं जानता ? जान जाना चाहिए । तो ज्ञानको ज्ञाता आत्मासे बिल्कुल अलग माननेमें कोई व्यवस्था नहीं बनती । हमसे ही समझना चाहिए कि ज्ञाता ज्ञान निराले-निराले तत्त्व नहीं है । जो ज्ञान है सो मैं हूँ । जो मैं हूँ सो ही ज्ञान है ।

ज्ञानमात्र अन्तस्तत्त्वके अनुभवका प्रभाव—देखो स्वानुभवके लिए तो ज्ञानमात्रका अनुभव करना बहुत ही सहायक है। कोई कहे कि हमें अपना ज्ञान नहीं है, मेरेको आत्मा का ज्ञान नहीं है, तो जरा आत्माका ज्ञान तो करा दो। देखो आत्माका ज्ञान अभी बतावेगे, थोड़ा एक बीधमे दृष्टान्त ले लो। एक राजा और मंत्री थे, तो मंत्री आत्माकी बात बहुत करता था और राजाको सुहाये नहीं, उसकी समझमे ही न आये। तो एक दिन राजा घोड़े पर चढ़कर कहीं जा रहा था और रास्तेमे मंत्रीका घर मिला तो वहाँ राजा मंत्रीसे कहने लगा कि मंत्रीजी मुझे आत्माकी बात समझा दो। तो मंत्री बोला—महाराज। आप घोड़ेसे नीचे उतरिये, एक आध घन्टा आरामसे हमारे पास बैठिये तो हम तुम्हें आत्माकी बात सुनावें। तो राजा बोला—अरे हमें इतनी फुरसत कहाँ, हमें तो कोई ५-७ मिनटमे ही मुना दीजिए। तो मंत्री बोला—महाराज यदि हमारा अपराध माफ हो तो हम ५-७ मिनटकी बात क्या, कोई पाव मेकेण्डमे ही समझा दें ? हाँ हाँ माफ है, समझा दो। तो मंत्रीने राजा के हाथसे कोड़ा छीन लिया और दो त्रार कोड़े राजाके जमा दिया। राजा बोला—अरे रे रे भगवान। तो मंत्री बोला—देखो भगवान तो तुम मान ही गए, कह ही रहे भगवान और जिससे अरे रे रे है वह है आत्मा। तो देखो भाई इस तरहसे अगर आत्माकी बात समझना चाहो तो यो समझलो और सीधे सीधे समझना चाहो तो वैसे समझ लो। हाँ जब आप अपने मे ऐसा ध्यान लगायें कि मैं ज्ञान ही ज्ञान हूँ, ज्ञान ज्ञान, ज्ञानका स्वरूप क्या ? जानना। जाननेमे क्या हुआ करता ? ऐसा प्रतिसास। बहुत गहरे घुसते जायें, ज्ञानकी बात सोचते जायें और अपनेको ज्ञानमात्र अनुभवते जाये। जब ज्ञानका विशुद्ध स्वरूप आपके ज्ञानमे होगा तो अनुभव जग जायगा। तो अपनेको ज्ञानमात्र इस तरहकी प्रतीतिमे लगाये तो यह होगा अपने सम्यग्ज्ञानका बहुत सरल उपायसे एक प्रयोग।

अचेतन होनेके कारण इन्द्रिय और इन्द्रियार्थसन्निकर्षमे प्रमाणत्वकी असंभवता—ज्ञान ही प्रमाण है, यह विषय चल रहा है, अज्ञान प्रमाण नहीं है। इन्द्रिया है अज्ञान, वह प्रमाण नहीं हो सकता और इन्द्रियका सन्निकर्ष भी है अचेतन, सो यह भी प्रमाण नहीं हो सकता। इस प्रसंगमे सन्निकर्षवादीने अपना यह मतव्य रखा था कि इन्द्रियका और पदार्थका सम्बन्ध हुआ तब ही ज्ञान होता है। होते हैं ना कूपमझूप, जो कुर्वेमे मेढक होते हैं उनको क्या ज्ञान रहता है कि सारी दुनिया इतनी ही है जितना कि कुवा, उसके बाहर भी क्या है कुछ, सो परिचय नहीं रहता। एक बार हंस कहींसे उड़कर आया, कुवा को बाट पर बैठ गया, तो नीचेमे वह मेढक पूछता है कि तुम कौन हो ? तो वह बोला—हंस। .. कहा रहने ? मानसरोवरमे। वह मानसरोवर कितना बड़ा है ? बहुत बड़ा। तो मेढक ने एक पैर फैलाकर कहा—अजी इतना बड़ा ? अरे इससे भी बड़ा। दूसरा पैर फैलाकर

कहा—क्या इतना बड़ा ? अरे इससे भी बड़ा । तीसरा पैर फैलाकर कहा तो क्या इतना बड़ा ? अरे इससे भी बड़ा, चौथा पैर फैलाकर कहा—तो क्या इतना बड़ा ? अरे इससे भी बड़ा । अब एक किनारे से दूसरे किनारे तक उछलकर कहता है—तो क्या इतना बड़ा ? अरे इससे भी बहुत बड़ा । तो वह मेढक झुंझलाकर बोली--अरे तुम बिल्कुल झूठ कहते हो । इससे बड़ी तो दुनिया है ही नहीं । तो जो लोगोको ज्ञान चल रहा है--मतिज्ञान श्रुतज्ञान वही एक दृष्टिमे है शकाकारके और जब कुछ गहरी चर्चा आयगी तो यह बतलावेंगे । जो बड़े-बड़े ऋषि सत जन हैं, योगी जन हैं उनको कैसे ज्ञान हो गया ? प्रत्यक्ष ज्ञान है ना, तो कहेंगे कि योगज धर्मसे अनुग्रहीत है उनकी इन्द्रियाँ, सो इन्द्रियका सन्निकर्ष होता है । अब यह क्वायत ही तो दिमागकी चल रही है । इन्द्रिय और पदार्थका सन्निकर्ष प्रमाण है, ऐसा कहने वाले लोग यदि सन्निकर्षका अर्थ इतना माने कि पदार्थका ग्रहण करनेकी योग्यता से प्रवृत्त होकर आत्मा उन पदार्थोंके जाननेके प्रति अभिमुख होता है तब तो ठीक है । सन्निकर्ष प्रमाण है । जहा चैतन्यका कुछ नाम ही न ले और मात्र इन्द्रिय और पदार्थका सन्निकर्ष कहा तो प्रमाण नहीं ।

प्रमाण और प्रमातामे कथंचित् तादात्म्य होनेसे स्वयंके ज्ञानद्वारा स्वयंको ही जान-कारी होनेकी सिद्धि—प्रमाण और प्रमातामे कथंचित् तादात्म्य है, भेद नहीं है, और प्रमाता चेतन है, सो-प्रमाण भी चेतनात्मक ही होता । यदि प्रमाता व प्रमाणमे भेद मानोगे कि जानने वाला आत्मा दूसरा पदार्थ है और जिस ज्ञानके द्वारा जाना जाना है वह दूसरा पदार्थ है । तो लो हमने जिस ज्ञानके द्वारा जाना वह तो हमसे न्यारा हुआ ना ? तो जैसे हमसे न्यारा है वह ज्ञान, ऐसे ही दुनिया भरके सब जीवोंसे भी वह न्यारा है । उस ज्ञानमे हम ही जान पायें और दुनिया भर न जाने—यह भेद क्यों ? फिर तो सबको उस एक ज्ञानसे जानना चाहिए । इससे समझो कि प्रमाण ज्ञान इस आत्मामे जुदी चीज नहीं है । आत्मामे ही ज्ञानका तादात्म्य सम्बन्ध है, अन्यथा यह बात नहीं बन सकती कि इस ज्ञानके द्वारा हमको ही ज्ञान हो और दूसरेको न हो । इस पर शङ्काकार कहता है कि बात ऐसी है कि वह प्रमाण वह ज्ञान है तो आत्मामे जुदी चीज, मगर उस प्रमाणका सम्बन्ध जिस आत्मामे हो वह आत्मा जान पाता है उस ज्ञानसे, दूसरे आत्मा नहीं जान पाते । देखो ध्यान देकर मुनो, मागेकी बात भी समझमे आयगी । बात कही जा रही है खुदकी, निजकी । जिस ज्ञानके द्वारा हम जानते हैं उस ज्ञान की नैयायिक भिन्न कहते हैं । तो ज्ञान जुदा पदार्थ है और जानने वाला मैं आत्मा जुदा पदार्थ हूँ । देखो किसी भी मनुष्यको मूढ़ नहीं कहा जा सकता । सबकी अपनी-प अपनी दृष्टियाँ हैं, उनसे बोलते हैं । देखो ज्ञान और आत्मा अगर जुदे न हो तो वे दो नाम क्यों लेते ? एक ही नाम क्यों नहीं लेते ? और फिर उनमे कारक भेद क्यों लगाते कि आत्मामे ज्ञानके

द्वारा जाना । तो कहाँ कारक भेद है ? अच्छा लक्षणभेद भी है । ज्ञानका स्वरूप जानना है और आत्माका स्वरूप जानना देखना, मग्न होना, आनन्द पाना है । तो कोई बात है थोड़ी बहुत, तब ही तो भेदकी बात कही किसीने । अब इसे अन्य-दार्शनिकोंने सर्वथा कह दिया तो इसमें दोष हो गया, कथञ्चित् भेद कहते तो कोई दोष नहीं है ।

अभेदनय व भेदनयका एकवस्तुमे अविरोध—स्याद्वादकी भाँकी है गणेशकी मूर्ति । गणेश चौथके दिन गणेशकी मूर्ति बनते देखा होगा ? क्या रूपक बनना कि आदमी है और ऊपर सूड बैठी है, और नीचे चूहा है, उसका वाहन बताया गया चूहा । भला कोई ऐसा आदमी था क्या कि जो सूंड लगी पैदा हुआ हो या पीछे लगायी गई हो, और चूहापर बैठकर जाता हो ? जचता तो नहीं ऐसा, मगर भाव देखो अलंकार है उस स्याद्वादकी भाँकी है । कैसे ? स्याद्वादमें देखिये दो नय होते हैं—(१) अभेदनय और (२) भेदनय । अभेदनयका काम है एकमेक करना, अखण्ड बनना और भेदनयका काम है उसके भेद करना, भिन्न-भिन्न बात विश्लेषण करना अर्थात् देखो यह सूड और यह धड इसका जो एकमेक बन गया है, यह दुनियाको अभेदनयका प्रतीक बताता है । अभेदनय ऐसा अभेद करता है कि जैसे धड और सूंडमें एकपना हो गया, अलंकार ही तो है, और वाहन जो चूहा है वह है भेदनयका प्रतीक । जैसे चूहा किसी कागज या कपड़ेको दूकानमें घुस जाय और वहाँ अपनी फैंटरी चालू कर दे तो देखो वह कितने छोटे-छोटे टुकड़े कर डालता है, और ऐसे छोटे टुकड़े कर देगा कि जितने छोटे टुकड़े आप नहीं कर सकते । तो वह चूहा भेदनयका प्रतीक है । भेद करे तो इस तरह करे और अभेद बने तो इस तरह बने । बस यह एक दशनिकी मुद्रा भर है और संभव है कि किसी समय अलंकारों द्वारा ही सब कुछ समझाया जाता होगा । फिर लोग अलंकारकी बात को भूल गए और देवताकी बात आ गई । मनुष्योंको जो चीज ज्यादा उपकारी होती है उनकी आदत है कि वे उसमें देवताकी कल्पना कर डालते हैं और कालान्तरमें मूल तथ्य भूल जाते हैं । बहुतसे लोग तो अन्नको भी देवता मानते हैं, अरे अन्नको इधर-उधर न बहावो , अन्नको देवता क्यों कहा कि अन्न बड़ी उपकारी चीज है । ऐसे ही कुछ उपकार देख लेनेके आधारपर किमीके पीपल देवता हो गया, किसीके अग्नि देवता हो गया । अग्नि कैसी उपकारिणी कि इसके बिना किसीका काम न चलता था तो इसका इतना आभार माना कि इसे देवताका रूप दे दिया । कोई दो मनुष्य जा रहे थे—एक तो रुद्धि श्रद्धासे देवताको मानता था, दूसरा था प्रकट विरोधी । पहिलेने जाकर पीपलको नमस्कार किया । और दूसरा आदमी था इसका विरोधी, सो उसने पीपलके पत्ते तोड़ डाले । खैर, वह पहिला दिल मसोसकर रह गया कि देखो इसने हमारे देवताका अपमान किया । आगे जाकर एक करीबका पेड़ मिला । सो पहिलेने उसे दूसरेको पाठ सिखानेके लिये नमस्कार किया, वहाँ भी उस विरोधी पुग्धने

करौंचकी ढालियोको तोड ताड डाला । अब तो उस पुरुषके सारे शरीरमे खुजली आ गई, अपने शरीरको खुजाता हुआ वह कह रहा था—अरे इसका दूसरा देवता तो बहुत ही कठिन निकला । तो लोगोकी ऐसी आदत है कि जहाँ कुछ अपना स्वार्थ सधे, बात अधिक निभे उस मे अपने देवताकी कल्पना करते हैं । यहाँ भेदनय अभेदनयकी बात कह रहे है । जानने वाला यह ही ज्ञाता और जिस समझके द्वारा जानता है याने ज्ञान, वह है प्रमाण । तो ज्ञान और आत्मामे भेद नहीं है, तब तो यह बात बन जाती है कि जो पुरुष अपने ज्ञानके द्वारा जाने तो उसीको ही ज्ञान होता, दूसरेको नहीं होता । आप अपने अभिन्न ज्ञान द्वारा जानें तो आपको ही ज्ञान होगा, दूसरेको न होगा ।

प्रमाणसे प्रमाताका संबंध बनाकर एक ज्ञान द्वारा सब जीवोको ज्ञान न हो सकेनेका नियंत्रण करनेकी शङ्काकारकी योजना—वे अच्छा, मीमांसक नैयायिक वैशेषिक बतायें तो सही कि जो ज्ञानको आत्मासे जुदा मानते हैं, जुदा पडा हुआ जो ज्ञान है उसके द्वारा यह ही जीव जानता है, सारे जीव क्यो नहीं जान जाते ? जैसे मेरे लिए जुदा है वैसे ही सबके लिए जुदा है । तो वह उत्तर यह देता है कि ज्ञानका जिस आत्माके साथ सम्बन्ध है वही आत्मा जानता है । उस ज्ञानके द्वारा दूसरा नहीं जानता । तो अब देखो ऐसी तर्कणा कर सकते ना, कि जब ज्ञान जुदी चीज है, अलग पडा हुआ है पृथक्द्रव्य है तो उस ज्ञानका हममें ही सम्बन्ध क्यो बना और से क्यो नहीं बना ? इन खम्भा चटाई आदिक अजीव पदार्थोंसे भी क्यो सम्बन्ध नहीं बनाया ? जब भिन्न है तो वह तो सबसे भिन्न है, सबके लिए एक समान है, वह मुझ आत्मामे ही सम्बन्ध बनाये, ऐसा क्यो ? सबसे क्यो सम्बन्ध नहीं बनाया ? तो इसके लिए वे यह कहने है कि भाई ज्ञानका आत्मासे सम्बन्ध है याने प्रमाणका प्रमातासे सम्बन्ध है । ज्ञानका इस जीवके साथ समवाय सम्बन्ध है, इस कारणसे इस ज्ञानके द्वारा हम ही जानते हैं, इस ज्ञानके द्वारा दुनिया नहीं जान सकती । उनके ज्ञानसे वे जानेंगे । देखो सब दिमागकी कसरत चल रही है । सीधा मान लें तादात्म्य सम्बन्ध तो भगडा मिटे । जो कभी अलग नहीं हो सकता, न जो कभी पहले अलग था, ऐसी दो चीजोका जो सम्बन्ध है उसे कहते हैं वे सम्बन्धसे यह नियोग है । अब बताओ जो कभी अलग था नहीं, जो कभी अलग हो सकेगा नहीं, उसे कहते है तादात्म्य । तो तादात्म्य क्यो नहीं कहते ? सम्बन्धकी कल्पना क्यो करते ? यो कहते ये तादात्म्य तक को भी सम्बन्ध कि इनके भेद करनेका नशा चढ़ा हुआ है । जरासी बात देखी और भेद कर डाला, तब ही तो वे कहते हैं कि द्रव्य स्वतन्त्र सत् है, गुण स्वतन्त्र सत् है, क्रिया स्वतन्त्र सत् है, समवाय स्वतन्त्र सत् है, सामान्य स्वतन्त्र सत् है, विशेष स्वतन्त्र सत् है, यह भेदका नशा चढ़ा है ना । प्रमाणको छोड दिया, इसलिए उनकी दृष्टिमे समझमे आयी कुछ अलग-सी बात तो भट समझ जाते है कि स्वतन्त्र सत् है ।

आधारपर वैशेषिकवादकी उत्पत्ति हुई है। तो वे शङ्काकार कह रहे हैं कि जिस ज्ञानका, प्रमाणका जिस प्रमातामे समवाय सम्बन्ध हुआ उस ज्ञानके द्वारा वही जानता। तो अब इस बाबत विचार करो इसमे कितनी आपत्तियाँ आती हैं? सो मुनो, और इस विषयको सुननेसे पहले सम्बन्धके नाम मुनो।

विशेषवादसम्मत सम्बन्धोका विवरण — दुनियामे सम्बन्ध कितनी तरहके माने हैं, शङ्काकार ने देखो इनकी दृष्टिमे पदार्थ ६ माने गए हैं— द्रव्य, गुण, पर्याय (क्रिया) सामान्य, विशेष और समवाय। पदार्थके मायने ये बिल्कुल अलग-अलग हैं, स्वतन्त्र हैं। किसीका किसीसे कुछ मतलब नहीं। ऐसे ये ६ पदार्थ माने, पर जैनशासन यह कहना है कि वे ६ नहीं हैं। वह तो सब एक पदार्थ है। उस एक पदार्थमे जब शाश्वत शक्तियोंको देखा तो गुण नजर आये, जब समय समयकी परिणति देखा तो पर्याय नजर आयी। जब साधारण गुण देखा तो सामान्य नजर आया। जब असाधारण गुण देखा तो विशेष नजर आया। परंतु इतनी नजर होनेके आधारपर शङ्काकारने ५ स्वतन्त्र पदार्थ मान डाले। अब आफत यह पड़ गई कि जब ये सब अलग-अलग स्वतन्त्र पदार्थ हैं तो इसका कारण क्या है कि यह गुण इसी द्रव्यमे जुड़ा, अन्यमे क्यों नहीं जुड़ गया? यह पर्याय इसी द्रव्यमे आयी औरमे क्यों नहीं पहुँच गई? यह सामान्य इन पदार्थोंमे आया औरोमे क्यों नहीं गया? यह विशेष इसीमे रहा अन्यमे क्यों नहीं जुड़ा? अब यह आपत्ति आ गयी सामने तो इस आपत्तिसे निपटारा पानेके लिए समवाय सम्बन्ध मानना पड़ा, तो यह तो है समवाय सम्बन्ध। द्रव्यमे गुणका सम्बन्ध, द्रव्यमे पर्यायका सम्बन्ध, सामान्य विशेषका सम्बन्ध, यह तो समवाय है, मगर द्रव्य तो बहुत हैं ना। पृथ्वी, जल, अग्नि, वायु, आकाश, नैयायिक सिद्धान्तके अनुसार आत्मा, दिशा, मन आदिक बहुतसे द्रव्य हैं, तो इन द्रव्योंमे अगर द्रव्य-द्रव्यका सम्बन्ध हो तो उसका नाम धरा गया सयोग सम्बन्ध। सम्बन्धका व्योरा बतला रहे। जैसे चौकीपर पुस्तक रखी तो चौकी और पुस्तकके सम्बन्धका नाम क्या है? सयोग सम्बन्ध। अच्छा अब आगे चलो, एक ही द्रव्यमे गुणका जो सम्बन्ध है वह है समवाय सम्बन्ध। नैयायिक सिद्धान्तके अनुसार सब बातें चल रही, क्योंकि द्रव्यसे गुण न्यारे नहीं किए जा सकते। यह कहलाया समवाय सम्बन्ध। जैसे द्रव्यमे रूप है, रूपगुण है। पुद्गलमे रूप गुण हैं ना तो पुद्गलका रूप गुणके साथ जो सम्बन्ध हो उसका नाम है समवाय और एक पुद्गलका दूसरे पुद्गलके साथ सम्बन्ध बने तो उसका नाम धरा सयोग तो पुद्गल अणुका जो रूपके साथ सम्बन्ध है उसका नाम हुआ समवाय और रूपमे रूपत्व है तो रूपमे रूपत्वका जो सम्बन्ध है, जैसे मनुष्यमे मनुष्यपन, ऐसे ही रूपमे रूपत्व। इनका जो सम्बन्ध है इसका नाम क्या? समवाय। और पुद्गलमे रूपत्व है तो यहाँ हुआ समवेतसमवाय संबंध। पुद्गलमे रूपका सम्बन्ध समवाय, पुद्गलमे रूपत्वका

सम्बन्ध-समवेत समवाय मायने समवेत रूपके साथ रूपत्वका समवाय है। तो कितना सम्बन्ध जोड़ा जा रहा है? बड़ी हैरान गति अपनेको कर रखी है एक स्याद्वादका सहारा छोड़नेसे। जीवमे ज्ञानके सम्बन्धका नाम क्या धरा? समवाय। और जैसे जीवमे ज्ञान है ऐसे ही शरीर को देखकर भी तो कहते कि शरीरमे ज्ञान है। तो शरीरका और ज्ञानका जो सम्बन्ध है उसका नाम है सयुक्तसमवाय अथवा स्वाश्रयसमवाय कैसे कि शरीरका और जीवका तो है संयोग सो यह तो बन गया सयुक्त और जीवमे है ज्ञानका समवाय तो शरीरमे ज्ञानका जो सम्बन्ध है उसका नाम है सयुक्त समवाय। और ज्ञानमे जो ज्ञानपना है, ज्ञानमे ज्ञानत्व, तो ज्ञानमे ज्ञानत्वका तो है समवाय और जीवमे ज्ञानत्वका है समवेत समवाय और शरीरका ज्ञानत्वके साथ है सयुक्त समवेत समवाय।

पांच ससम्पर्क सम्बन्धोके अतिरिक्त विशेषण विशेष्य भाव संबन्धकी आख्या करके शङ्काकारके पुराने प्रस्तावकी रिपीट—देखो दार्शनिक विषय जैनसिद्धान्तमे तो यो समझ लो, समझानेके लिए ही चलता है। किस तरह जीवको ज्ञान उत्पन्न हो? यहाँ पाण्डित्य दिखानेका प्रयोजन नहीं है, यह तो भलाईका रास्ता निकालनेका प्रयोजन है, पर कुछ दार्शनिकोमे पाण्डित्यका प्रयोजन अधिक रहता है। यहाँ दार्शनिक बात कह रहे हैं, मजहबकी बात नहीं। तो जब देखेंगे तो कहा जायगा कि थोड़ी बात और उसकी रचना बनायी जायगी इतनी कठिन कि बहुत कुछ सुननेके बाद जरासा समझें। तो देखो ऐसे भी व्याख्यान होते कि नहीं कि कोई आधा घंटा व्याख्यान हो जाय और बात कुछ न निकले कि इसने क्या कहा? यह भी एक भाषणकी कला होती है। और कोई पुरुष कही एक आध मिनट ही बोले और कामकी ठीक बात थोड़े शब्दोमे रख देता है तो ये ५ प्रकारके तो सम्बन्ध है और छठे प्रकारका सम्बन्ध क्या, विशेषण विशेष्य भाव? जैसे छतरी वालेका लक्षण छतरी या अभिन्न विशेषण विशेष्य ले लो। फलाने पुरुषका लक्षण छगा। ६ अगुलियाँ होनेके कारण उसका नाम छगा पड़ गया। तो विशेषणका विशेष्यके साथ जो सम्बन्ध है वह एक सम्बन्ध है, ये ६ प्रकारके सम्बन्ध माने गए हैं। उनमे से जीवमे ज्ञानका समवाय सम्बन्ध है। यह बात कह रहे हैं। जहाँ ज्ञानका सम्बन्ध है वही जीव उस ज्ञानके द्वारा जानेगा, दूसरा न जानेगा—ऐसी बात शङ्काकारने रखी।

अब उक्त शङ्काका उत्तर देते हैं—देखो ध्यान न देंगे तब तो बड़ी कठिन बात लगेगी और यदि यह ध्यान आ जाय कि हमारी बात चल रही है, हमारे ज्ञानकी बात बतायी जा रही है कि मेरा ज्ञान कैसे होता, कैसे जानता, किस रूपमे होता है, यह अपने ठीक ज्ञान की बात कही जा रही है—इस आस्थासे सुनोगे तो सरल हो जावेगी। अभी किसीके लडकेकी बात कहने लगे कोई तो उसके सुननेमे तो वह बड़ी दिलचस्पी लेते हैं, जब कि लडका एक

जुदी चीज है। एक कल्पनामे ही तो माना है कि यह मेरा है तो उसकी बात कोई कहे तो लोग बड़ा दिल लगाकर उसे सुनते हैं। और जो वास्तवमे खास हमारी चीज है ज्ञान। जिसे छोड़कर हम कभी रह नहीं सकते। मरण हो जायगा तो भी ज्ञान साथ लेकर जायेंगे। यहाँ बैठे तो ज्ञान साथ है। तुम कहीं जावो, ज्ञान एक ऐसा साथी है कि वह छिन भरको भी तो अलग नहीं हो सकता। आप यहाँ बैठे हैं तो आपके यहाँ न धन दौलत पास है, न मकान पास है, न भाई भतीजे पास हैं और ज्ञान देखो तो आपके पास है। कहीं चले जावो तो ऐसी जो आपकी निजकी चीज है ज्ञान, उसकी बात करें और उसमे दिल न लगे तो बताओ कुछ अच्छी बात है क्या? जो भिन्न चीज है, कल्पनाकी बात है उसे मान रखा है अपना, उसकी बात कहो तो बड़ा दिल लगता। तो यह अपनी बात है, ध्यानसे सुनो, ज्ञानकी बात कह रहे कि ज्ञान प्रमाण है और यह ज्ञान मेरे आत्मासे जुदा नहीं है, इतनी ही तो बात कही जा रही है, मगर शङ्काकार बीचमे ऐसी टाग अड़ा रहा है कि ज्ञान बिल्कुल अलग है, जीव अलग है, तो उसे समझा रहे कि अगर ज्ञान ऐसा अलग है तो उस ज्ञानके द्वारा हम ही जानें, दूसरे न जानें, यह कैसे होगा? तो उत्तरमे कहा कि उस ज्ञानका प्रमाणका प्रमाताके साथ सम्बन्ध है इसलिए उस ज्ञानके द्वारा हम ही जानते हैं। अच्छा तो देखो जैसे ज्ञानका हमारे जीवके साथ सम्बन्ध है, ऐसे ही ज्ञानका हमारे शरीरके साथ भी सम्बन्ध है, कैसे? ज्ञानका जीवके साथ तो है समवाय सम्बन्ध और जीवका शरीरके साथ है सयोग सम्बन्ध। सो ज्ञानका शरीरके साथ सयुक्तसमवायका सम्बन्ध हो गया। फिर उस ज्ञानके द्वारा शरीर क्यों नहीं जानने लगता, फिर उस ज्ञानके द्वारा यह देह भी धर्मकी आराधनामे लगे। तो कथञ्चित् जीवसे तादात्म्य माने बिना समस्याका हल न हो सकेगा।

ज्ञानका, प्रमाणका प्रमाता और फलके साथ सम्बन्ध बताकर ज्ञान द्वारा एक ही प्रमाताको अधिगम होनेके नियन्त्रणकी शकाकारकी असफल योजना—अब शकाकार कहता है कि देखो इस जीवके साथ ज्ञानका सम्बन्ध भी है और फलका भी सम्बन्ध है और जिस प्रमाताके साथ प्रमाणका और फलका सम्बन्ध हो वह आत्मा जान सकेगा ज्ञानके द्वारा, देखो कुछ विशेषता क्या कर दी? पहले आत्माके ही साथ सम्बन्ध जोड़कर अपनी बात रखता था शकाकार, अब आत्मा और फल दो के साथ इस ज्ञानका सम्बन्ध रखा है, सो जिस जीवके साथ ज्ञानका और फलका सम्बन्ध हो वह ही जानेगा, दूसरा न जानेगा। देखो यह भी बात आपके पुरी समझमे आ गई, ध्यानसे सुनो—शङ्काकार यह कहता है कि ज्ञान तो अलग पड़ा, जीव अलग पड़ा, फिर जो यह आपत्ति दी कि ज्ञान अलग पड़ा तो उससे हम ही क्यों जानें? तो एक उत्तर यह दिया कि चूँकि उस ज्ञानके साथ मेरे आत्माका सम्बन्ध है इस लिए हम जानते हैं, तो इसमे दोष दिया तो यो तो शरीरका भी सम्बन्ध है तो इस दोषको

दूर करनेके लिए कहते कि मुझ जीवका इस ज्ञानके साथ सबन्ध है, और ज्ञानका फल जो जानना है वह जानना भी हममे हो रहा तो उस जाननेसे भी सबन्ध है, तो हमारा ज्ञानसे सबन्ध है, फलसे सबन्ध है तब ही हम ही जानते, दूसरे नहीं जानते। तो इसका भी जवाब वही है कि ऐसा सबन्ध शरीरसे भी है दोनोंका। शरीरसे ज्ञानका तो सयुक्तसमवाय सबन्ध है और उस फलका उस जाननेका भी इस शरीरके साथ सयुक्तसमवाय सबन्ध है। इस कारण से वही आपत्ति सामने खड़ी है कि अगर ज्ञान जुदी चीज है तो उस ज्ञानके द्वारा यह जीव ही क्यों जानता? शरीर भी जाने, दूसरे जीव भी जानें और सारे पदार्थ जिन्दा हो बैठें, सब जानकार बन जायें, फिर तो कोई पुद्गल चीज ही नहीं कहलायी। तो इससे यह समझना कि भाई ज्ञान ही प्रमाण है और वह ज्ञान मेरा निजी स्वरूप है। मेरी ये परिणतियाँ चलती हैं। तो इस निज स्वरूपकी परिणतिके द्वारा हम ज्ञान कर रहे हैं, ऐसा हमारा स्वरूप है। तो इतनी बात समझलो कि मैं ज्ञानस्वरूप हूँ, ज्ञान ही प्रमाण है, ज्ञानको ही करता हूँ, ज्ञानको ही भोगता हूँ, ज्ञान ही फल है। ज्ञानके सिवाय मेरी और कोई दुनिया नहीं है। मैं ज्ञान ज्ञान मात्र हूँ।

ज्ञानके प्रमाणत्वके प्रसंगमे प्राप्त समस्या व समाधानके विषयका स्मरण—ज्ञान ही प्रमाण है, इतनीसी बात सिद्ध करनेमे बड़ी-बड़ी बाधायें आ रही हैं। एक दार्शनिकने स्पष्ट यह ऐलान कर दिया था कि ज्ञान, बिल्कुल अलग पदार्थ है और आत्मा बिल्कुल अलग पदार्थ है और कैसे? उनका मूल सिद्धांत है कि द्रव्य स्वतंत्र सत् है और गुण स्वतंत्र सत् है। ज्ञान गुण ही तो है। जैनशासनमे तो गुणसे तादात्म्य है। वे स्वतंत्र सत् मान लेते हैं भिन्न पदार्थ। स्वतंत्र सत्के मायने हैं जैसे कि जिसमे ६ साधारण गुण हों, प्रदेश भी न्यारा, आकार न्यारा, परिणमन न्यारा, उसकी बात ही अलग है, ऐसे उन्होंने ६ स्वतंत्र सत् माने हैं—द्रव्य, गुण, पर्याय, सामान्य, विशेष और समवाय। तो उसी आधारपर विशेषवादी-कह रहे हैं कि ज्ञान गुण तो स्वतंत्र पदार्थ है और यह आत्मा प्रमाता स्वतंत्र पदार्थ है। और वह ज्ञान तभी तो अचेतन है। मुख्य बात तो यह चल रही थी कि ज्ञान अचेतन है, अचेतन प्रमाण है, इन्द्रिय प्रमाण है। इस विषयको लेकर बात चल रही थी। तो चलते-चलते ज्ञान का जिक्र आया, तो यहाँ यह बात रखी जा रही है कि ज्ञान अलग चीज है और इस ज्ञानका जिस प्रमाताके साथ, जिस आत्माके साथ और ज्ञानके फलका उसी आत्माके साथ सम्बन्ध हुआ, वस उस ज्ञानके द्वारा वह आत्मा जानता है। तो ऐसा यह ज्ञानस्वरूप प्रमाण और अधिगम, फल याने प्रमिति, इन दोनोंके साथ आत्माका सम्बन्ध बताकर कोशिश की जा रही है कि इस कारणसे एक ज्ञानसे वही आत्मा जान पाता है, अन्यको उस ज्ञानसे ज्ञान होनेका प्रसंग नहीं आता। किन्तु यह व्यर्थका परिश्रम है। सीधा तादात्म्य सम्बन्ध मान ले कि

आत्मा है और क्रिया करता है, वह अपनी पर्याय बदलता है, उसकी पर्याय जाननरूप होती है । देखो दो बातोंका कोई निवारण नहीं कर सकता—स्वभाव और पर्याय । उसमें भेददृष्टि करें तो करण भी निकल आयगा, सम्प्रदान भी निकल जायगा, अपादान भी निकल आयगा, षट्कारक निकल आयगा । तो वह अभेदमें ही षट्कारक बना है और उस ही प्रकारसे परिणामन होता है और ज्ञान होता है । यदि ऐसा न मानो तो अपने शरीरके साथ और अन्य आत्माओंके साथ ज्ञानका सबध बन बैठे, और फलका सबध बन बैठे । उसका कौन निवारण कर सकता है ? इससे मान लो कि यहाँ प्रमानाका प्रमाणके साथ अत्यन्त भेद नहीं है । आत्माकी ज्ञानसे भिन्नता नहीं है, और जो प्रमिति है याने अपना और पदार्थोंका निर्णय करना यह जो अधिगम है यह इस आत्मासे जुड़ी वस्तु नहीं है । इस तरहमें यह बात भली प्रकार बता दी गई कि प्रमाण भाव साधन भी है याने जानना सो प्रमाण ।

गुणरूपसे, पर्यायरूपसे, सामान्यरूपसे व विशेषरूपसे सामान्यविशेषात्मक पदार्थके ही ज्ञानकी समवता—अब देखो यद्यपि है पदार्थ एक ही, गुण, पर्याय, सामान्य, विशेष ये जुड़े जुड़े पदार्थ नहीं है, ये कोई सत् नहीं है । सत् तो यहाँ एक ही है—आत्मा, फिर भी पर्यायार्थिक नयकी दृष्टिसे इसमें भेद करने पर गुण भी समझमें आयें, पर्याय भी समझमें आयी, सामान्य समझमें आया, विशेष समझमें आया । तो देखो समझमें आया तब भी अलग गुण नहीं, अलग पर्याय नहीं, अलग सामान्य नहीं, अलग विशेष नहीं । केवल गुण ही हो सत् ऐसा है नहीं, केवल पर्याय ही हो सत् सो नहीं, केवल सामान्य ही हो सत् सो नहीं, केवल विशेष ही हो सत् सो नहीं । जाननेमें भी ये निराश्रित चार चीजें आती नहीं, तब क्या जाननेमें आता ? सामान्यविशेषात्मक पदार्थ । देखो यह मूल बात न भूलना—“सामान्य-विशेषात्मा तदर्थो विषय ।” परीक्षामुखका सूत्र है कि ज्ञानका विषय, प्रमाणका विषय सामान्य विशेषात्मक पदार्थ है । जानी गयी वही वस्तु । अब वस्तु सामान्यमुखेन जानी जाय तो हम कहते हैं कि सामान्यका ज्ञान । हुआ है सामान्यमुखेन सामान्यविशेषात्मक वस्तुका बोध । जब विशेषमुखेन वस्तुका बोध हो तब कहते हैं कि विशेषका ज्ञान किया । होता है वहाँ विशेषमुखेन सामान्यविशेषात्मक वस्तु का बोध । इसी तरह जब गुणमुखेन पदार्थका बोध हो तो कहते हैं कि हमने गुणका ज्ञान किया । होता है वहाँ गुणमुखेन सामान्य-विशेषात्मक वस्तुका बोध । जब पर्यायमुखेन जानते हैं तो कहते हैं कि हमने पर्यायका ज्ञान किया । होता है वहाँ क्या ? पर्यायमुखेन सामान्यविशेषात्मक वस्तुका ज्ञान । अब देखो जो मुख्य रहा, जिस अभिमुखतासे, जिन दृष्टियोंमें तो वही बना प्रधान, इसलिए सामान्य-विशेषात्मक वस्तुका ध्यान नहीं किया जा रहा । और कहा जा रहा है कि हमने तो पर्याय

को जाना । हमने तो गुणको जाना, हमने तो विशेषको जाना, हमने तो सामान्यको जाना, पर ये चार स्वतंत्र अवस्तु हैं, इन्हें कोई जान ही नहीं सकता । जाना जाता है तो सत् जाना जाता है । अर्थ जाना जाता है जो कि साधारण, असाधारण गुणसे सहित पदार्थ है वह जाना जाता है । वस उसको जिसकी अभिमुखतासे जाना उसका ज्ञान कहलाता है । जैसे कोई फल खाया, रसका ज्ञान हुआ तो बताओ रसका ज्ञान हुआ क्या ? रसमुखेन उस वस्तुका ज्ञान हुआ, वास्तविकता यह है और इस वास्तविकताको मोक्षशास्त्रने भी एक "अर्थस्य" सूत्र कह कर स्पष्ट कर दिया और दार्शनिक शास्त्र तो कहते ही हैं । और युक्ति और अनुभवसे भी यह आप परख सकते हैं । अगर स्वतंत्र सत् हो गुणपर्याय सामान्य और विशेष, चारकी ही बात चल रही है । वैशेषिक मत वाले इन चारोंको और द्रव्यको इन ५ को स्वतंत्र सत् मानते हैं, यदि ऐसा हो तब आपत्ति यह आती है कि जब स्वतंत्र सत् है तो यह व्यवस्था कैसे बने कि ज्ञान आत्मामे ही होता है । हम कहते हैं कि ज्ञान चौकीमे होता है । अरे जब स्वतंत्र सत् है, अलग अलग पदार्थ है तो उनका यह सम्बन्ध कैसे बना कि यह ज्ञान जीवका ही है, यह ज्ञान खम्बेका नहीं, यह आपत्ति आती है । यह पर्याय इस पदार्थकी ही है, यह पर्याय इसकी नहीं है । यह विपत्ति आयी । कैसे बता सके ? जब भिन्न-भिन्न है तो उनको मानना पडा एक समवाय सम्बन्ध । तो ऐसे ५ पदार्थ वहाँ स्वतंत्र माने गए हैं और उसमे इस विज्ञानको रख रहे हैं कि ये सब अलग-अलग चीजें हैं । सुना है ऐसा हमने देखा तो नहीं, कि कोई एक मणिवाला सांप होता है जिसके फणमे मणि रहती है । तो उस मणिको वह मामने रख लेता है, खुश होता है, नाचता है, देखता है, और फिर जब अपनी तवियत भर लेता है तो उसको वह फिर अपने फणमे ले लेता है । देखिये यह बात मही है या गलत इसका हमें पता नहीं, पर एक दृष्टान्त दे रहे हैं, ऐसे ही विशेषवादी चल रहे हैं कि इस ज्ञान गुणको अलग करके धर दें, समझ लें और अब बात कर रहे, नाच रहे और फिर जब कोई आपत्ति आयगी तो झट उस ज्ञानको अपने पेटमे धर लेंगे । सम्बन्ध बता देंगे कि समवाय सम्बन्ध है । तो वास्तविकता यह है कि द्रव्य तो एक है । किसी एक आत्माको ले लो, वस एका ही है । उसकी ये विशेषतायें हैं कि ज्ञान गुण है, ज्ञानकी परिणति है । तो ऐसा जो एक ज्ञान है अभिन्न वस वह प्रमाण है ।

प्रमाता, प्रमाण, प्रमेय और प्रमितिमें कयंचित् भेदरूपता व अभेदरूपताका विलान—
अच्छा अब थोडा इस प्रसंगमें त्याहादण्ण विलाम देखो, चार चीज आयी मामने— ज्ञाना, ज्ञान ज्ञेय और जप्ति । ज्ञाता मायने जानने वाला । जिसके द्वारा जाना जा रहा है वह मायन है ज्ञान, जो जाना जा रहा है वह ज्ञेय पदार्थ और जो जानन चल रहा है सो जप्ति, ये चार बातें हैं । ये चारो में अभेद है कि देखो ज्ञाता तो जानने वाला बन रहा और जब जाना रो ही

जानने चले तो जाता ज्ञेय बन गया याने एक ही घरमे ये चारो ऐसे हेल-मेलसे हैं, ऐसी अपनी बदल करते रहते है कि जैसे कोई चार लडके बडे मित्र हो छोटे छोटे और वे दौडते खेलते है तो गद् गद् एकके ऊपर एक गिरते है, ऐसे ही यहाँ देखो कि जो अभी प्रमाता बना है वही प्रमेय बन जाता है। जानने वालेको जब हम जानने चलते हैं तो यह ज्ञेय बन गया न। तो प्रमाता नाता जानने वाला जब अपनेको जानता है उस समय वह स्वय प्रमेय बन जाता है। तो इसी तरह यह जानने वाला जब जाननेकी क्रियामे व्याप्त है तो बुद्धिपूर्वक स्वय प्रत्यक्ष होकर भी वह प्रमाण हो जाता है। और वही जाननेका रूप है, तो यह ही प्रमाता प्रमिति बन जाता है। तो एकान्तसे इनमे भेद मत डालो। भेददृष्टिमे भेद है और अभेद दृष्टिसे अभेद है। जैसे देखो-- क्षणिकवादियोने और नैयायिकोने एक चित्रज्ञान माना है। चित्रज्ञान होता ही है याने ज्ञानमे दुनिया भरकी चीजें प्रतिबिम्बित हो रही है। तो अनेक बातें ज्ञानमे चलेंगी, इसको बोलते है चित्र, नाना विचित्र, विविध और देखो सब कुछ एक चित्रसा ही तो उमड गया है। ज्ञानमे जब समस्त पदार्थ ज्ञेय बन रहे तो ज्ञानमे वह चित्रकी ही तो झलक है सब। तो जब चित्रकी ओर दृष्टि देते हैं तो ज्ञान नाना रूप नजर आता है और जब एक मूल ज्ञानपर दृष्टि देते है तो ज्ञान एक नजर आता है। तो जैसे मेचक ज्ञान एक रूप भी है, अनेकरूप भी है। जैसे बताया ना कि आत्मा मेचक है कि अमेचक ? समयसारमे बताया दर्शन ज्ञान चारिश्वानु है, इस दृष्टिसे देखें तो मेचक है और चूँकि सब एक ही हैं, द्रव्य है, वह आत्मा अमेचक है। यहाँ ज्ञानकी बात कह रहे हैं कि यह ज्ञान चित्र विचित्र हो रहा है, अपने एक आत्मामे, तो उस दृष्टिसे तो यह मेचक है और चूँकि ज्ञान एक है सो अमेचक है। मोटा दृष्टान्त लो। ८ चीजोको कूटकर एक दवा बना दी चूर्ण करके, बताओ वह एक है कि ८ है ? एक दृष्टिसे देखें तो ८ है और एक दृष्टिसे देखें तो एक है। अच्छा उन दो मे अलग-अलग जो एक-एक काम करता है बताओ वह काम चूर्ण कर सकता है क्या ? नहीं कर सकता। जैसे सोठ, मिर्च, पीपल, हर, बहेडा, आवला, अकरकरा व तोमर के बीज— इन ८ चीजोका चूर्ण बनाया जाय तो जो काम सोठ कर सकती है वह चूर्ण नहीं कर सकता, जो काम हर कर सकती है वह चूर्ण नहीं कर सकता और जो काम चूर्ण कर देगा वह काम वे चीजें अलग-अलग होकर नहीं कर सकती। देखो एक भी है, अनेक भी है तथा देखनेके प्रभाव भी जुदे-जुदे हैं। ऐसे ही यह ज्ञान एक भी है अनेक भी है। एक ज्ञान की बात कह रहे हैं। ज्ञानमे चूँकि सारा जगत प्रतिबिम्बित हो रहा तो यहाँ उतने ज्ञान हो रहे जितना ज्ञेय सत् हैं, मगर ज्ञान उतने कहाँ हैं ? ज्ञान तो वह एक है। तो जैसे चित्रज्ञान मे एकरूपता और अनेकरूपता दोनोका विरोध नहीं है, इसी प्रकार इस आत्मामे प्रमाता, प्रमाण, प्रमेय, प्रमिति इन चाररूपता और एकरूपताका विरोध नहीं है। भेददृष्टिसे चार

रूप है । अभेद दृष्टिसे एक ही रूप है ।

तत्त्वधिगमविस्तारकी अपारता—यहाँ तक क्या बात आयी ? पुनः स्मरण करना । सूत्रजी में पहले अध्यायमें पदार्थोंके जाननेके उपायका वर्णन है । देखो तत्त्वोंके जाननेके उपायोंके वर्णनमें ही एक वर्ष लग जायगा और जब जानने, चलेंगे तत्त्वोंको तो इसमें न जाने कितने वर्ष लगेंगे ? तब ही तो कहते हैं कि सर्वार्थसिद्धिके देव ३३ सागर तक तत्त्वचर्चा, धर्मचर्चामें ही रत रहा करते हैं । देखो सर्वार्थसिद्धि ऊर्ध्वलोकमें समझदार-ससारी जीवोंकी सबसे ऊँची जगह है, उससे आगे कोई नहीं । फिर तो आगे एक मोक्षस्थान है । रह गए तो एक निगोदिया, तो उनका सब जगह अधिकार है । वे तो जहाँ सिद्ध बस रहे वहाँ भी रह रहे । तो देखो बहुत अच्छेका सब जगह गुजारा चलता है या बहुत बुरोका सब जगह गुजारा चलता है । निगोदियोंको कोई रोकने वाला नहीं । जहाँ सिद्धभगवानकी आत्माके प्रदेश है वहाँ भी वे निगोदिया जीव अपना काम कर रहे हैं । और देखो पापका उदय कि भक्तजन तो भगवानके दर्शनको तरसते हैं और वे निगोदिया जीव सिद्धभगवानके आत्मप्रदेशोंमें बैठे हैं और वे वहाँ दुःखी हैं । सिद्धक्षेत्रमें निगोदिया जीवोंके रहनेसे कही उनका दुःख न कम हो जायगा ? देखो कितनी स्वतंत्रताकी बात है ? वे तो एक श्वासमें आठ-दस बार जन्म मरण करना, बस उनकी यह फैक्टरी चल रही है । और सिद्ध भगवान अनन्त आनन्दका काम कर रहे । तो उससे कुछ बहुत नीचे एक समझदार जीवोंकी दुनिया है सर्वार्थसिद्धि । वे देव एक हाथकी अवगाहनाके होते हैं । जैसे यहाँ एक-एक हाथके छोटे बालक होते हैं, और मानो ऐसी ही शक्ती हो, पर यहाँके बालकोंमें तो नाक, थूक, खकार आदि गदी चीजें भरी हैं, वहाँ उनका वैक्रियक-शरीर है, यहाँ बालकोंमें अज्ञानता है, वहाँ बहुत ऊँचा ज्ञान है । देखो द्वादशांगका ज्ञान इन्द्रके भी बताया, सर्वार्थसिद्धिके देवोंके भी बताया, मगर केवली श्रुतकेवली नहीं बताया । देखिये कुछ बात रह जाती है जो कि निर्ग्रन्थ अवस्थामें ही होती है । जो मार्ग की बात मिलती है वह भी निर्ग्रन्थ अवस्थामें ही रहती है । एक तो ज्ञान है और दूसरे उसका प्रयोग है, इन दोनोंमें फर्क है । तो इस तत्त्वचर्चामें सर्वार्थसिद्धिके देवोंका ३३ सागर का समय गुजर जाता है ।

संयमकी विशेषतासे मनुष्यजीवनकी उत्कृष्टता—सर्वार्थसिद्धिके देव चर्चा यह भी करते होंगे कि देवपर्याय कुछ कामकी नहीं । चौथे गुणस्थानसे ऊपरकी परिणति बन सकती नहीं । एक मनुष्यपर्याय ही है, ऐसी कि जहाँ संयम धारण किया जा सकता है । देवगतिसे भी अधिक विशेषता मनुष्यगतिमें क्यों है ? संयमके कारण । संयमरहित ज्ञान और श्रद्धान, इन इन दो बातोंमें देव तो मनुष्योंके बराबर है और मनुष्योंसे बढ़कर भी है, मगर मनुष्य विशेष खाम ठीक है तो एक संयमके कारण । तो जिस संयमके कारण हम आप लोगोंकी सर्वार्थसिद्धि

से भी अधिक विशेषता मानी जाती है, उस समयका चित्तमे आदर न हो, उस समयकी चटा-पटी न हो, उस समयको घृणाकी दृष्टिसे देखें तो बताओ मनुष्य काहेको हुए ? देव बने रहते, नारकी बने रहते, घोडा, बैल वगैरा बने रहते याने सम्यग्दर्शनकी बातें तो घोडा बैल वगैरा मे भी हो सकती है, देवोमे भी हो सकती हैं, नारकियोमे भी हो सकती है, और इतनेके ही लाने अपने जीवनकी मर्यादा बना रखी है, इससे आगे कुछ सोचना ही नहीं है, और इससे आगेकी बातको घृणाकी दृष्टिसे देखना है तो भला बतलाओ मनुष्य होनेसे लाभ क्या पाया ? देखो यह बड़ी जिम्मेदारोका भव है । स्वच्छन्द मनमानी करनेमे कही प्रकृति तो प्रसन्न न हो जायगी । यहां तो जिस जिसका जो बनना है । जिस विधानकी बात जो है सो ही होगी, अन्य प्रकार न होगी । तो देखो सम्यक्त्वका उद्यम करें और समय यथाशक्ति धारण करें । तो देखो ज्ञान नहीं भी हो पाया, सम्यक्त्व नहीं हो पाया, फिर भी आप मदकषायसे रहेगे तो अगले भवमे सम्यक्त्व मिल जायगा, वहाँ काम बन जायगा । और सम्यक्त्व हो गया, और फिर समय साथ है तब तो उसको मोक्षका मार्ग मिल गया । चलना विशेष रह गया है । देखो दो बातें है— एक देखा जाना और एक चलना । देखा जाना हुआ इसका सम्यक्त्व और चलना हुआ समय । मोक्षमार्गमे चले ना, मोक्षमार्ग दिख गया, मोक्षमार्गका प्रकाश हो गया, मोक्षमार्गकी शुरुआत आ गयी, अब चलनेकी भी बात आने दो । चलनेकी ओरसे उदासीन मत बनें । जितना बने, जो शक्ति है उस माफिक चले और मदकषाय रहे ।

जीवोमे चैतन्यमहाप्रभुकी याद कर उनसे घृणा न करनेमे आत्मरक्षा—देखो सबसे बड़ी भारी बात यह है कि सब जीवोमे गैत्रीभाव बनाओ, केवल मनुष्योमे ही नहीं, तिर्यञ्चो से भी, पशु-पक्षियोसे भी । देखो रास्ता चलते हुएमे यहाँ (भिन्डमे) पशु सूअर तो कांफी मिलते हैं ना, तो उनको देखकर लोग छि. छि. करते हैं, नाक-भौ सिकोडते हैं । अरे उनसे क्या घृणा करना ? वे भी एक जीव है, आज इस पर्यायमे आ गए है । अब जरा विवेक रखें, समता रखें, उनसे बचकर निकल जायें, उनसे घृणा न करें । उनसे घृणा करना यह तो एक भीतरके अज्ञानकी सूचना है । अभी रास्तेमे कोई भगी-भगिन मिल जाते हैं तो उनसे लोग घृणा कर बैठते, छि छि: हट-हट के अपशब्द उनसे बोल देते है । भला बताओ, क्या उनके दिलमे चोट नहीं लगती होगी ? शायद वे यही सोच लेंगे कि तुम हमे चाहे समझ पावो या न समझ पावो, पर हम तो तुम्हे समझ गए । अरे क्या भगी-भगिन भी सम्यग्दृष्टि नहीं हो सकते ? अगर हो सकते तो फिर उनसे क्या घृणा करना ? नहीं भी हो जानी तो भी अन्त तो चैतन्य महाप्रभु है ही । तो सबसे प्रेमका व्यवहार करो । देखो जिसको यह परिचय हो गया है कि सर्व जीवोमे परमात्मस्वरूप है वह किसी जीवके प्रति अदयाका भाव न रखेगा और क्रूरताका बर्ताव न करेगा । परिस्थिति है ऐसी सो करना पडता है, बोलना पडता है,

मगर उसका व्यवहार क्रूरताका नहीं होगा । देखो अभी अपने जीवनमें कितनी ही बातोंकी कमी है । पहली कमी तो यह है कि प्रेमसे बोलना और नम्रतासे रहना, इसका पाठ ही अभी नहीं सीखा है । इसकी बहुत बड़ी कमी है । वे अपने जीवनका उद्धार क्या कर सकेंगे जिन्हें दूसरोसे घृणा है, वे अपने जीवनको उन्नत क्या बना सकेंगे जिनको दूसरोके प्रति अदया है, जिनका व्यवहार अप्रिय और कठोर ही बनता है वे कैसे अपनी उन्नति कर सकेंगे ? इससे भाई जो बाहरी बातें हैं, धन है, वैभव है, मकान है, गहना है, पक्ष है, पार्टी है—इनका मूल्य मत समझें । मूल्य समझें अपनी आत्मरक्षाका ।

सर्व जीवोंमें सहजसिद्धपरमात्मतत्त्वके निहारनेकी कलाका उपकार—निहारो सब जीवोंमें अनादि अनन्त अहेतुक शाश्वत प्रकाशमान सहजपरमात्मतत्त्व । अच्छा और फिर इतनी खराबी क्यों हो गई है ? भाई-कर्म उपाधिका सम्बन्ध है, ऐसा निमित्तनैमित्तिक योग है । देखो निमित्तनैमित्तिक योगकी बात सही समझ लें तो आत्माकी प्रशंसा कर पावेंगे । और ऐसा कहे कि कर्म कुछ नहीं, जीवकी योग्यता है तो सूअर बन गया, जीवमे योग्यता है तो निगोद बन गया । इसमें सभी जीवोंके प्रति एक शुद्ध तत्त्वकी निगाह नहीं बन पाती है । और देखो अब भी इतनी पर्यायें बन रही हैं सूअरकी, जीवकी इतना होने पर भी ये सब परमात्मतत्त्व तो अपने स्वभावमें वैसे ही प्रकाशमान हैं, और यह सब कर्मोंका नाच है, कर्मखेल है । हा ऐसा निमित्तनैमित्तिक योग है कि इसने ज्ञानविकल्प बसा लिया है । देखो कैसी स्थिति हो रही है इस प्रभुकी ? तो मूल बात एक यह सीख ले कि किसी भी जीव को देखें देख करके एक बार तो उसके अन्तरकी यह बात मनमें लावें कि यह भी सहज परमात्मस्वरूप है, हल्का नहीं है, तुच्छ नहीं है, दुष्ट नहीं है । यह भी सहजपरमात्मतत्त्व है और फिर जो बीत रही बात वह सब कर्मका नाच है । उसमें अनादि निमित्तनैमित्तिक योग ऐसा है कि इस तरह यह चल रहा है । ऐसा आत्मतत्त्वको जाननेके लिए ही समस्त शास्त्रोंकी रचना होती है और कुछ प्रयोजन नहीं । आत्माको जानो, आत्माको मानो और आत्मामें मग्न हो जावो, केवल इसके लिए सर्व शास्त्र पुराण हैं । सब तरकीबोंसे, सर्व उपायों से, सर्व नयोंसे इस चैतन्यस्वरूपका सुघ कराया गई है । तब आगममें जो जो बात कही है, जो जो उपाय बताये जा रहे हैं, प्रमाण, नय, निश्चय, व्यवहार, द्रव्यार्थिक, पर्यायार्थिक आदिक ये सब आचार्य संतोंने परम करुणा करके सत्य शान्तिका मार्ग दिखानेके लिये कहे हैं, उसमें अपनी बुद्धि लगायें और उस समस्त आगमकी श्रद्धा करें । आगमका एक-एक अक्षर प्रमाण है, और समस्त आगमका प्रयोजन ही इतना है । तब ही तो समयसारमें लिखा है कि जो आत्माको अबद्ध अस्पृष्ट, अनन्य नियत, असंयुक्त अनुभव लेता है वह समस्त जैनशासनको समझ लेता है, क्योंकि जैनशासनमें जो-जो कुछ भी उपाय बताया है, समझाया है उन सबका

प्रयोजन है यह है कि सहज शुद्ध परमात्मतत्त्वका दर्शन हो ।

इन्द्रियार्थसंयोगरूप सन्निकर्षको प्रमाण माननेमें आपत्तिका दिग्दर्शन—इस प्रसंगमें किस बातका निर्णय किया जा रहा है, उसको एक नजरमें फिरसे ग्रहण करिये । ज्ञान प्रमाण है, यह प्रकरण चल रहा था । उस समय अनेक दार्शनिकोंने अपनी-अपनी बात रखी । एक दार्शनिकने तो यह बात रखी कि इन्द्रिया प्रमाण है, पर अचेतन इन्द्रियको प्रमाण कैसे कोई मान सकता है ? तो वहासे चलकर अब वह कहने लगे कि इन्द्रियका और पदार्थका जो सम्बन्ध होता है, सन्निकर्ष होता है यह प्रमाण है । तो इसी विषयमें चर्चा चल रही है कि देखो इन्द्रिय और पदार्थका सन्निकर्ष अगर प्रमाण मानते तो यहां बहुत बड़ी विडम्बनायें आती हैं । कैसे सम्बन्ध होते हैं ६ प्रकारके ? मयोगसम्बन्ध-- जैसे दो द्रव्योंका सम्बन्ध बनाना, शरीरका और जीवका सम्बन्ध बनाना, यह सयोगसम्बन्ध है । समवायसम्बन्ध-- जीवोंमें गुणोंका सम्बन्ध बनाना, यह समवायसम्बन्ध है । ये सब बातें बतलायी जा रही हैं अन्य दर्शनकी ओरसे । सयुक्तसमवायसम्बन्ध-- जैसे शरीरका ज्ञानके साथ सम्बन्ध है, शरीरका सयोग है जीवसे और जीवका समवाय है ज्ञानसे तो शरीरमें और ज्ञानमें सयुक्तसमवायसम्बन्ध है । अब सयुक्तसमवेत समवायसम्बन्ध देखिये-- जैसे शरीरका ज्ञानत्वसे सम्बन्ध देखें कि शरीरका सयोग है जीवमें ? जीवमें समवाय है ज्ञानका, ज्ञानमें समवाय है ज्ञानत्व भावका । तो शरीरका ज्ञानत्वसे कौनसा सम्बन्ध बना ? सयुक्तसमवेतसमवाय । समवेतसमाय जीवमें ज्ञानका समवाय है, ज्ञानमें ज्ञानत्वका समवाय है तो जीवका ज्ञानत्वके साथ समवेतसमवाय सम्बन्ध है । इन ५ सम्बन्धोंके अलावा और भी अनेक सम्बन्ध होते हैं । जैसे विशेषणविशेष्य सम्बन्ध । तो सभी प्रकारके सम्बन्धोंमें आपत्ति है कि यदि सन्निकर्षको प्रमाण मानते हो तो । कैसे ? सो सुनो-- इन्द्रियका पदार्थके साथ सयोग होनेसे ज्ञान होता है—यह बात मानते हैं वैशेषिक याने नेत्रसे खम्भाका सम्बन्ध बन गया, खम्भेका ज्ञान हो गया । देखो जैसे नेत्रका खम्भेसे सम्बन्ध है, ऐसे ही नेत्रका आत्मासे भी सम्बन्ध है । नेत्रका आकाशसे भी सम्बन्ध है, सभी अन्य द्रव्योंसे सम्बन्ध है । उनका ज्ञान क्यों नहीं होता ? इस खम्भेका ही ज्ञान क्यों ?

विशेषवादमें इन्द्रियोंकी पृथक्-पृथक् द्रव्यरूपता-- देखो वैशेषिक दर्शनकी ओरसे एक बात और समझें—आँखें बनी हैं आगसे, कान बने हैं आकाशसे, नाक बनी है पृथ्वीसे, जीभ बनी है जलसे और स्पर्शन बना है हवासे । ऐसा वे मानते हैं । देखो चाहे बनना थोड़ा समझ में आवे मुख्यताके अंशसे, इन चीजोंसे, मगर वे सब पुद्गल द्रव्य हैं, और एक-एकसे एक नहीं बने, वे तो पुद्गल हैं, सर्वरूप हैं, आहारवर्गणार्थ हैं, बन गईं, पर ऐसा जो उन्होंने समझ लिया उसका कुछ अंदाजा तो होगा । आखिर वे भी मनुष्य हैं, सजी जीव हैं, ज्ञान रखते हैं । कुछ तो अंदाज किया होगा तो उनका अंदाज देखो । आँखें लगती हैं ना ऐसी जैसे आँखोंसे

किरणों निकलें, दीपकसे किरणें निकलें, कातिमान होता, इस तरह बोई आंखें लगती कि इससे किरणें निकलती है, चमकती है और फोटो आ ही जाते है सबके नेत्रमें। जैसे कैमरामे फोटो आती है, ऐसे ही आखोमे भी फोटो आते है जिन-जिन चीजोको देखें। और कभी लोग मरे हुए आदमीकी आंखे देखते हैं जाँच करने वाले, जिसको किसीने मारा हो, कत्ल किया हो उसकी आंखें देखते है, ऐसा करते है आजकलके लोग। तो आ गई हो फोटो और बनी रहे, कुछ ऐसी बात होगी शायद। मतलब यह है कि आंखका कुछ अग्नि जैसा रूपक देखते हैं तब वहाँ यह माना। वस्तुतः तो यो नही है कि आख आगसे बने, मगर आंख मे आग जैसी कुछ समतासी लगी तो मान लिया उन्होने। अच्छा, और नाक बनी पृथ्वीसे। पृथ्वीका लक्षण माना है वैशेषिक नैयायिक जनोने गन्धवती पृथ्वी, जिसमे गन्ध हो वह है पृथ्वी। जिसमे रस हो वह है पानी, जिसमे वर्ण हो वह है आग, स्पर्श हो वह है हवा और शब्द हो वह है आकाश—ऐसी ५ बातें मान लेते है तो कुछ एक अदाजसा लगा, बात समझमें न आयी और एकदम कुछ रूपकसा लगा तो मान लिया। जब पहले-पहले रेलगाडी निकली थी कोई अदाजसे १०० वर्ष पहले तो जिस दिन मानो उस शहरमे से निकली थी तो लोगोको बड़ी भीड हुई, देखे तो सही, लोग कहते हैं कि एक इजन रहता है वह खींचता है। तो देखकर यह ही अदाज किया अनेक लोगोने कि हो न हो इसमे काली देवी बैठी है, वह चला रही है रेलगाडी। तो अब जाननेकी क्या बात? कल्पनाकी क्या बात? तो जैसे आत्मद्रव्य है वैसे ही पृथ्वी भी है, जल भी है, अग्नि है, आकाश है। तो जैसे इस पृथ्वीसे नेत्रका सयोग हुआ है, ऐसे ही आकाशका आदिका सयोग हो रहा है। फिर क्या वजह है कि ये आंखें इस ही चीजको जानें और बाकी आकाश, आत्मा, दिशा, मन आदिक किसीको न जानें। तो इससे यह सिद्ध हुआ कि सयोग सम्बन्धके कारण ज्ञान नही होता और सयोग प्रमाण नही है, किन्तु ज्ञान प्रमाण है।

दार्शनिक विवरणका महत्त्व— देखो विषय तो कठिन है, पर मुनकर इतना अदाज कर लें कि हमारे आचार्य जन क्या-क्या रत्न भरकर घर गए और जब उनको समझते नही सो कुछ लोग घृणा करने लगे व कहने लगे कि यह सब गलत है, अशुद्ध है। मनमे इतना तक आ गया है कि केवल निश्चयैकान्तका जिससे अर्थ निकल सके उसको रखो बाकी सब शास्त्र जला डालो, केवल एक वस निश्चयैकान्तकी बात ही सही है, तो अब तो बाकी सारे शास्त्र जला देने चाहिए, ऐसा सोच डालते, पर वे यह नही पता करते कि श्रुतज्ञान प्रमाण है और श्रुतज्ञानके दोनो अंग हैं— निश्चयनय और व्यवहारनय। इनमे न निश्चय अप्रमाण है, न व्यवहार। इनमे झूठा है तो उपचार। उपचार तो मिथ्या होता है, पर कही-कही व्यवहारको भी मिथ्या लिखते है। ठीक है, सही है, मगर यह सोचना चाहिए कि यह उपचार वाला

व्यवहार है। अच्छा देखो दूध दूध तो सबको कहते हैं— गाय, बकरी, भैंस, ऊँटका और एक आकके पेडका भी दूध होता है। अब कहा जाय कि दूध पीना चाहिए, और कोई मूर्ख यह सुनकर आकका दूध छटाकभर निकालकर पी ले तो यह उसकी मूर्खता है ना ? विवेक करना चाहिए। दूध पीनेकी बात कहकर कौनसे दूधकी बात कही ? जैसे यहा विवेक करना, ऐसे ही यह भी विवेक करना कि व्यवहार मिथ्या है कहा, सो ठीक है, मगर विवेक करें श्रुतज्ञानका अंशरूप व्यवहार मिथ्या है कि उपचाररूप व्यवहार मिथ्या है, निर्णय करना चाहिए। उपचाररूप व्यवहार मिथ्या है और श्रुतज्ञानका अंशरूप व्यवहार मिथ्या नहीं। देखो जब किसी के गुण समझमे आते हैं तब ही चित्त उमंगमे आता है कि मैं इनके चरणोमे लोट जाऊँ और आनन्दके अश्रुवोसे चरण पखारूँ। तो इन आचार्य सतोंने जो रत्न भरे हैं ये कुछ समझमे आयें तो आपको यह उमंग आये कि वे अकलंकदेव, वे विद्यानन्द स्वामी, वे समतभद्र स्वामी, वे वीरसेन आचार्य, वे जयसेनाचार्य जो-जो महर्षि हुए, इनका नाम लेकर तब उमंग उमडेगी ओह ! तुम्हारे चरणोमे लोट जाऊँ, तुम्हारे चरणोकी धूल मस्तकपर लगाऊँ। अब इन रत्नो को तो परखा नहीं, इससे उनके प्रति उपेक्षा रखती है कि कुछ नहीं है, ये आचार्य कुछ भी नहीं जानते हैं। ये रत्न बतला रहे हैं कि बड़ी युक्ति और कसौटीसे उतरने वाला यह दार्शनिक विषय युक्तिसाध्य है। जैसे आप किसी बौद्धसे बातें करे और जैनी कहे कि ऐसा नहीं, हमारे शास्त्रोमे लिखा है। तो वे कहेगे कि हम नहीं मानते तुम्हारे शास्त्र, तुम उन शास्त्रो को अपनी आलमारीमे रखो। अपने आगमकी दुहाई देकर दूसरेको समझा सकते क्या ? वे तो नहीं मानेंगे, तो आपको युक्तियोसे समझाना पडेगा। उन ही युक्तियोका वर्णन दर्शनशास्त्रमे है और यह दर्शनशास्त्र इतना गहन बन है कि विद्यार्थी लोग भी जब विषय छाटने जाते हैं, सस्कृतके विद्यार्थियोसे पूछा जाता है कि बोलो तुम कौनसा विषय लोगे ? जैसे यहाँ साइस, कामर्स, सस्कृत आदिमे छाटते हैं, ऐसे ही सिद्धान्त, न्याय और साहित्यमे लोग न्यायको कम पसंद करते, साहित्यको ज्यादा पसंद करते, क्योंकि उसका विषय सरल पडता है। तो न्याय का विषय कठिन तो पडता है, मगर जो दार्शनिक आनन्द लूटता है अपनेमे वस्तुके स्वरूपका युक्तियोसे ज्ञान करके, वह एक विलक्षण आनन्द है। दर्शनशास्त्रसे निर्णय किया हुआ वस्तु-स्वरूप ऐसा सामने रहता है जैसे कि दिखने वाली चीज सामने हो।

नयोकी समीचीनताका आधार—भाई हम यही चाहते हैं कि सब अपने अपनेपर दया करें और सर्वविकल्पजालोको, ख्यालातोको, यहाँ वहाँको भूलकर एक अपने वस्तुस्वरूप पर प्रमाण पद्धतिसे, स्याद्वाद विधिसे निर्णय करें। निर्णय करनेके बाद खुद यह ज्ञान हो जायगा। पर्यायदृष्टिको प्रमुख बनाकर कल्याण कर पायेंगे क्या ? न कर पायेंगे। तो स्वभावदृष्टिको प्रमुख बनाकर कल्याण कर लेंगे क्या ? हाँ हाँ कर लेंगे। वह स्वभावदृष्टि उपादेय

है, मगर अज्ञानी बनकर स्वभावदृष्टिमें बढें तो ऐसा सभीने किया है। अद्वैतवादियोने, इससे बढकर स्वभावकी महिमा कानि बतायगा कि जो बोलते है कि ब्रह्मा एक है, अपरिणामी है, उसमे तरंग ही नही उठते, वह तो एक चैतन्यस्वरूप है। इतना भी अगर कहे कि उसमे ज्ञान होता है तो वे चोट खा जायेंगे। कहेगे कि यह बात नही बनती। उस चैतन्यस्वरूपमें ज्ञान भी नही। कैसे बढे वे स्वरूपकी ओर, मगर वह स्वरूप एकान्त बन गया, क्यों बन गया कि उस स्वभावनयका जो प्रतिपक्षी नय है, पर्यायाधिक नय है उसको उन्होंने विरोध किया। उस प्रमाणकी पहिचान यह है कि जिस नयसे बात करना हो सो करना सत्य है, असत्य कुछ नही है। जिन लोगोने जो-जो कुछ बात रखी असत्य कुछ नही है। वे सब निश्चय की बातें सत्य हैं, परंतु निश्चयनयका प्रतिपक्षी जो व्यवहारनय है उसका भी निर्णय जब समझमे रखे हो तो वह सत्य है। कोई कहे कि व्यवहारनयका जो विषय है ना गति वगैरा, वह सब असत्य है, तो वह असत्य नही है, सत्य है। कब सत्य है कि जब पर्याय दृष्टिका प्रतिपक्षी नय जो निश्चयनय है, द्रव्याधिकनय है, स्वभावनय है, उससे जानें कि आत्मा सहज शुद्ध परमात्मतत्त्व अनादि अनंत विराजमान है। ज्ञान न हो और केवल पर्याय पर्यायको ही रिपीट करें तो वह असत्य है। आचार्य सतोंकी हम आपपर कितनी परम करुणा रही, जिसका आभार नही चुका सकते। सत्य ज्ञान कराकर स्वभावदृष्टिमें निशंक प्रवेश करनेके लिए हुक्म दिया है। जब लक्ष्यमें चलो तब अगल-बगल कुछ मत भाँको। जब स्वभावदर्शन करो तो पर्यायभेद गुण ज्ञान दर्शन आदिक कुछ मत भाँको। केवल एक अखण्ड निर्विकल्प स्वभावका दर्शन करो। ऐसा लक्ष्य बनानेकी पात्रता हममें कब आये जब हमने अभूतार्थनयसे ६ तत्त्वोंके पदार्थोंका स्वरूप भली-भाँति निर्णय कर लिया है, समझ लिया है, तब इस तत्त्वमें रहने वाले एकत्वकी बात हम लक्ष्यमें ले सके है। तो दार्शनिक विषय कठिन तो है, मगर थोडा यह भी समझ लें कि हम अपने जीवनमें सब सरल सरल बातें सुनते तो आये, मगर जैनदर्शनमें युक्तिके आधारपर किस तरह तत्त्वका वर्णन किया जाता है, वह कानमें ही आ जाय। रोज रोज सुन करके ज्ञानमें भी आयगा, उपयोगपूर्वक सुननेसे कोई बात कठिन नही रहती।

व्यवहारनयकी उपकारिता—मिलता नही कुन्दकुन्दाचार्यकृत पट्खण्डागम। देखो जब उन्होंने वर्णन किया होगा, दूसरी विधि ही नही है उसका वर्णन करनेकी, जैसा अन्य आचार्योंने वर्णन किया वही विषय तो बताया होगा व्यवहारमें। सभी प्रतिपादन व्यवहारनय से होते हैं, समयसारका भी प्रतिपादन व्यवहारनयसे बना तो मूल बातें दो तीन पहले धारणा में लायें कि एक तो व्यवहारनय जहाँ मिथ्या कहा भी है वहाँ यह विवेक बनायें कि यह श्रुतज्ञानके अशरूप व्यवहारनयका विषय है या उपचाररूप व्यवहारका विषय है। जैसे जब

दूध पीनेके लिए कहा जाय कि जावो दूध पियो, तो वहाँ यह विवेक करना चाहिए कि हम को कौनसा दूध पीनेके लिए बताया गया है ? गाय, भैंस आदिका दूध बताया गया या आक का । दूध दूध तो दोनोंका है । उपचारका भी नाम व्यवहार है और श्रुतज्ञानके अंश रूप नयका भी नाम व्यवहार है । और देखो तो जितना प्रतिपादन है वह व्यवहारनयसे ही हो सकता है, निश्चयनयसे तो प्रतिपादन होता ही नहीं है । इसलिए जितने शास्त्र है, जितने आगम हैं, सब व्यवहारनयके आगम हैं, शुद्ध नयका आगम नहीं है । हो ही नहीं सकता । हाँ, शुद्ध नयके बारेमे कुछ सकेत भले ही होता है । शुद्ध नय तो एक लक्ष्यकी चीज है और हमारे सारे जीवनमे उपकारी श्रुतज्ञानके अंशरूप इस व्यवहारनयका ज्ञान है और इसकी ही कृपासे हम भूतार्थनयका मर्म जान पाये तो हम जिस विधिसे सहज बढ बढकर भूतार्थके विषयका आनन्द लेनेकी योग्यता बनाते हैं वह सबको भी यह ही बतलाये कि इस तरहसे चलो, इस इस ढंगसे रहो, धीरे धीरे बढो, यहाँ आना है, यह जानना है । कैसा उपकारी व्यवहार है ? एक मानाके समान उपकारी है । जैसे माता अपने बच्चेका पालन-पोषण करती है और उसे तैयार करके खुद मर जाती है ऐसे ही वह व्यवहारनय इस जीवको एक भूतार्थनयका पात्र बनाकर, भूतार्थनयको लक्ष्यमे ले ऐसी योग्यता ला देता है यह व्यवहारनय फिर खुद मर जाता है ।

तत्त्वगवेषियोंके प्रति घृणा करनेकी अनुचितता—हम यहाँ एक ज्ञानप्रकाशकी बात कह रहे हैं कि ज्ञान प्रमाण है, इस सम्बन्धमे यहाँ टोक दिया गया कि ज्ञान प्रमाण नहीं, किन्तु इन्द्रिय और पदार्थका सन्निकर्ष प्रमाण है, सम्बन्ध प्रमाण है । देखो घरमे अगर ४-६ पुत्र हैं और उनमे कोई पुत्र कुपूत निकल आये तो माता क्या उस कुपूतको कुर्वेमे पटक देती है ? अरे वह तो अपने सभी बच्चोका एक तरहसे पालन करती है, ऐसे ही देखो जितने भी दार्शनिक है वे सब जैनशासनके १२वें अंगके वर्णनमे कहाँ कहाँपर लट्ट होकर बन गए हैं ? जैनशासनसे बाहर बन गए पर उनको कुछ घृणाकी दृष्टिसे न देखो, किन्तु उन्होंने कौनसा विचार बनाया कि जिससे उनको यह मतव्य जचा । इसकी खोज करें और खोज करके जो शिक्षा मिले अपनेको उसे ग्रहण कर लें । और दूसरे अगर सुधर जायें तो सुधर जाने दो । मुख्य बात यह है कि अपनी सभाल करो । इस बात पर कमर मत कसो कि यह दर्शन खोटा, यह दर्शन खोटा । समझ बने सबकी और रक्षा करें अपनी । यदि यह १०-२० वर्ष का जीवन यदि हमने दूसरे जीवोपर ही दृष्टि गडा-गडाकर बिता दिया—ये क्यों नहीं समझते, यह बात, ये क्यों नहीं समझते यह तत्त्व, ये समझ जायें, ये समझ जायें और न समझें, और इसके खिलाफ कहे, तो गुस्सा आये तो ऐसे जीवनसे हम अपना क्या सुधार करें लेंगे ? हम तो सबसे निराले एक जैनशासनकी भक्तिमे रहने वाले हैं । मेरेको दूसरेसे कोई

प्रयोजन नहीं रहा। हो रहे सब काम, मगर आशय यह बनायें कि दूसरे लोग अच्छे चलें तो हमें खुशी है, पर कोई बुरे चले तो हमें बुरा माननेकी कुछ बात नहीं। इस ससारके अनन्तानन्त जीवोमे से अगर कुछ लोगोपर ही दृष्टि गड़ाये रहे तो उससे अपनेको क्या लाभ मिलेगा ? है सब जीव, अपनी सुध लें, अपने पर करुणा करें, ऐसा गम्भीर एक अपना प्रकाश बनाकर। गम्भीर प्रकाशके मायने यह है कि जैसे माता-पिता गम्भीरतासे कुपूत सुपूतमे भेद नहीं डालते, परिस्थितिवश थोड़ा व्यवहार तो हो जाता है और और प्रकारका, मगर भीतर आस्थामे तो जैसे उसके लिए एक है इसी प्रकार सर्व मतव्य वाले, सब प्रकारकी धारणा वाले, सबके सब मेरे ही तो है, साधर्मी जन है। वात्सल्य भीतरसे न बिगड़े। अगर यह वात्सल्य बिगड़ जाता है तो हम खुद अपने इस विशुद्ध ज्ञानस्वभावके अनुभवके योग्य नहीं रह सकते। अपना काम प्रमुख रखें।

संयुक्तसमवाय नामक सन्निकर्षमें प्रमाणत्वका अभाव—हां प्रकरण क्या चल रहा है जरा फिर आयें कठिन बातपर। इन्द्रिय और पदार्थका सन्निकर्ष प्रमाण है, यह बात आयी वैशेषिकोकी। सो एक दोष तो यह दिया कि यह बात सयोग सम्बन्धमे घटित नहीं है। अब संयुक्तसमवायकी बात लीजिए, ऐसे ही आंखका सम्बन्ध तो होता है इस खम्भेसे। खम्भामे है रूपका समवाय और हम आंखसे रूपको जान जाते हैं तो आंखका और रूपका कौनसा सम्बन्ध हुआ ? यह संयुक्तसमवाय। कोई आंखमे रूप तो है नहीं, इसलिए समवाय तो कह नहीं सकते और रूपका आंखसे सयोग होता नहीं। इसलिए सयोग भी नहीं। अरे संयोग है खम्भे का और खम्भामे समवाय है रूपका। तो देखो जैसे हम संयुक्तसमवाय सम्बन्धसे आंख द्वारा रूपको जान जाते हैं तो क्यों जी आंखका और खम्भेके रसका संयुक्तसमवाय नहीं है क्या ? कैसे ? आंखका सयोग है खम्भेसे और खम्भेमे समवाय है रसका तो संयुक्तसमवाय सम्बन्धमे यदि हमने आंखसे रूपको जाना तो आंख द्वारा ही हम रसको भी जान जावें। जानते हैं क्या ? नहीं जानते। यह दोष आता है, इसलिए संयुक्तसमवाय भी प्रमाण नहीं है। अच्छा और और देख लो—नेत्रका आकाशसे सयोग है, आकाशमे शब्दका समवाय है तो नेत्रका शब्द के साथ संयुक्तसमवाय हो गया। तो नेत्र शब्दको जानता है क्या ? नहीं जानता। तो संयुक्त समवाय सन्निकर्ष भी प्रमाण नहीं है, यह बात कही।

संयुक्तसमवेतसमवाय नामक सन्निकर्षमें प्रमाणत्वका अभाव—यहां चर्चा यह चल रही है कि इन्द्रियका और पदार्थका सम्बन्ध प्रमाण नहीं होता, किन्तु ज्ञान प्रमाण होता है। इन्द्रिय और पदार्थका सम्बन्ध प्रमाण होता—इसमे आपत्ति दी जा रही है। दो सम्बन्ध तो दूषित हो गए, तीसरा सम्बन्ध देख लो—इसे बोलते संयुक्तसमवेतसमवाय। ध्यानमे लावो—जैसे खम्भामे रूप है और रूपमे रूपत्व है तो आंखका रूपत्वके साथ संयुक्तसमवेतसमवाय

सम्बन्ध है, मायने आँखका संयोग है खम्भासे, खम्भेमे समवाय है रूपका और रूपमे है रूपत्व का समवाय तो आँखका रूपत्वके साथ कौनसा नाता बना ? सयुक्तसमवेतसमवाय । जानते तो है, आँखके द्वारा रूपत्व जान गये, वैशेषिक मानते हैं कि रूप जाना तो रूपत्व भी जाना नेत्रसे । तो जैसे आँखके द्वारा रूपत्व जाना, ऐसे ही आँखसे रसत्व शब्दत्व आदिक क्यो नही जानते, क्योंकि इनमे भी सयुक्तसमवेतसमवाय है । तो यह तीसरा सयुक्तसमवेतसमवाय भी प्रमाण नहीं है । प्रमाण है तो ज्ञान प्रमाण है । कही भी देखो—सर्वत्र ज्ञान प्रमाण है । बस जान गए । अगर इतनी बात रखें कि जान गए । ज्ञातासे आगे कोई व्यवहार नहीं होता तो वह आप अपनी शुद्ध क्रिया कर रहे, सही काम कर रहे । और जहाँ जाननेसे आगे बढ़े मायने रागद्वेषकी लगारमे आये बस वहीसे विपत्तियाँ हैं । जैसे अजायबघरमे बस देखने-देखने भरकी इजाजत है, चीज छूनेकी इजाजत नहीं है । अगर छुवोगे तो गिरफ्तार हो जावोगे, ऐसे ही दिखने वाले इन समागमोको देखनेभरकी इजाजत है, छूनेकी, भोगनेकी, राग करनेकी इजाजत नहीं है । अगर इन्हे छुवोगे तो शरीरकी गिरफ्तारीमे आ जावोगे, कर्मकी गिरफ्तारीमे आ जावोगे और ८४ लाख योनियोमे जन्ममरण करनेका दंड मिलेगा । इसलिए केवल जाननहार रहे, रागद्वेषादिकका लगाव मत रखो । यह ज्ञान आत्माका धर्म है, इसका आत्मासे तादात्म्य सम्बन्ध है । सो ज्ञान प्रमाण है, सन्निकर्ष प्रमाण नहीं ।

कारकसाकल्यकी अप्रमाणता—“तत्प्रमाणे” इस सूत्रमे दो पद हैं—तत् प्रमाणे, अर्थ क्या है कि वह दो प्रमाणरूप है । है और निकाल दो—सीधा शब्दार्थ क्या हुआ ? वह दो प्रमाणरूप । इसमे सिर्फ ‘तत्’ इस शब्दकी ही व्याख्या चल रही है ५-६ दिनोसे । ‘वह’ इसका क्या अर्थ है ? जैनशासनने बात रखी कि ‘ज्ञान’ यह अर्थ है ‘वह’ का । याने ज्ञान प्रमाणरूप है । तो उसमे बाधक बन रहे हैं अनेक दर्शन । किमीने कहा—कारकसाकल्य प्रमाण है । कारकसाकल्यका अर्थ यह है कि जितनी चीजें चाहिएँ जाननेके लिए वे सारी चीजें इकट्ठी हो उसका नाम प्रमाण है । जैसे कुछ जानना है तो आँख भी चाहिए, पदार्थ भी चाहिए, उजैला भी चाहिए । तो ऐसी जितनी बातें जाननेमे आवश्यक होती हैं उन सब चीजों का समुदाय मिल जाय तो वह प्रमाण है । कारकसाकल्यवादोका कहना है कि देखो आत्मा घरी रहे और उजैला न हो तो जान जाते क्या ? ऐसा य दार्शनिक अपना मतव्य बताते हैं । आत्मा ही आत्मा प्रमाण है, ज्ञान ही ज्ञान प्रमाण है । कहाँ घरा प्रमाण ? एक उजैलाभर न हो तो सब घरा रहे । आँखके आगे कार्ड लगा दिया तो सब ज्ञान घरा रहा । तो ज्ञान प्रमाण नहीं, आत्मा प्रमाण नहीं, हो उनमे एक ज्ञान भी शामिल है, एक आत्मा भी शामिल है । पदार्थ है, उजैला है, ऐसी सारी चीजें मिल जायें तो उसे प्रमाण कहते हैं । “कहीकी ईंट कहीका रोड़ा, भानुमतीने कुनबा जोड़ा ।” सब चीजें मिल जायें वह प्रमाण है । ऐसे

मतव्यका तो निराकरण खुद कर सकते हैं कि कही प्रकाश प्रमाण है क्या ? प्रकाश तो एक अचेतन द्रव्यपर्याय है, क्या वस्तु प्रमाण है ? वह तो एक चेतन पदार्थ है । कोई भी प्रमाण अचेतन नहीं हो सकता । चाहे आँख हो, चाहे शरीर हो, कोई भी पदार्थ प्रमाण नहीं होता । यो तो कितने ही प्रमाण मानने पड़ेंगे । जब कोई आप रजिस्ट्री या रुक्का पढ़ रहे हो, आपको चश्मा लगता हो तो देखो आँख प्रमाण हो गई, चश्मा, कागज, स्याही आदि प्रमाण हो गए, और वह घर भी प्रमाण हो गया जहाँ बैठकर पढ़ते हैं । पानी बरसे तो खुलेमें तो नहीं पढ़ सकते । तो देखो कितने प्रमाण मानने पड़े ? प्रमाण तो कोई एक ही है और वह है ज्ञान । तो सभी चीजें प्रमाण नहीं होती । समस्त कारकोका साकल्य याने समुदाय प्रमाण नहीं ।

इन्द्रिय और इन्द्रियसन्निकर्षकी प्रमाणताके मन्तव्यकी चर्चाका स्मरण—दूसरा दार्शनिक बोला कि हाँ तुम ठीक कहते हो । सर्व कारकोका समूह प्रमाण नहीं । प्रमाण तो खाली इन्द्रिय ही इन्द्रिय है, क्योंकि वह जाननेमें विशेष कारण है, साधकतम है सो इन्द्रिय प्रमाण है, और इन्द्रिय बिना कोई जीव जान तो लेगा नहीं । कोई जीव होता ही नहीं इन्द्रिय बिना । लोकमें कोई जीव ऐसा न मिलेगा जिसके इन्द्रियाँ नहीं हैं । उजेली बिना भी ज्ञान हो जायगा । बिल्लीको अधेरी रातमें कैसे ज्ञान हो जाता, उजेली तो नहीं है । मगर इन्द्रिय बिना ज्ञान नहीं होगा, इसलिए इन्द्रिय ही प्रमाण है । इसका निराकरण पहिले काफी कर दिया गया । जिस इन्द्रियको तुम प्रमाण कहते हो वे इन्द्रियाँ भौतिक हैं, तो वे प्रमाण नहीं हैं । अचेतन प्रमाण नहीं होता और यदि कहो कि वे चेतन हैं इन्द्रियाँ तो ठीक प्रमाण हैं । मगर उसका अर्थ है भावेन्द्रिय । और भावेन्द्रिय है ज्ञानविशेष । तो ये भौतिक इन्द्रियाँ प्रमाण नहीं हो सकती । तो इसपर तीसरा दार्शनिक बोला कि इन्द्रिय तो प्रमाण नहीं है, पर इन्द्रिय और पदार्थमें जो भिडाव होता है वह प्रमाण है । इन्द्रिय पदार्थसे न भिडे और जान तो लें, बर्फको हाथसे छूते हैं, भिडत हो गई तो आपको ठंड लग गई । अब बर्फ रहे और किसी बाहरी स्पर्शसे भिडत न हो तो ठंडका ज्ञान कैसे हो सकता है ? ऐसा सन्निकर्षको ही प्रमाण कहने वाले दार्शनिकोंके मतव्यके बारेमें चर्चा चल रही है । सन्निकर्ष होता है ६ प्रकारसे । उनमेंसे तीन सन्निकर्षका वर्णन तो कल कर दिया गया ।

समवायको प्रमाण माननेमें व्यभिचारका प्रदर्शन—अब चौथा सन्निकर्ष समवाय वाला है । उसकी चर्चा सुनिये । शकाकारका कहना है समवाय प्रमाण बनता है । देखो—कणसे श्रोत्रइन्द्रिय द्वारा शब्द सुना गया, और देखिये शब्दका आकाशमें समवाय मानते हैं वैशेषिक, और क्या मानते हैं कि जब शब्द सुने ना तो जैसे एक नाम ले लिया—महावीर । विशेषवादियोंका यह कहना है कि जब 'म' बोला तब ज्ञान नहीं हुआ, जब 'हा' बोला तब ज्ञान नहीं हुआ, जब 'वी' बोला तब ज्ञान नहीं हुआ और जब 'र' बोला तब ज्ञान हुआ । शब्दमें

जितने शब्द है उनमें जो आखिरी शब्द है वह आखिरी शब्दका जो समवाय है वह ज्ञान कराता है और पहले जो शब्द बोले गए वे फोकटके थे । तो भला बतलाओ कि जब समवाय प्रमाण है तो पहला शब्द जो म बोला— क्या उसका आकाशसे समवाय नहीं है । आकाश तो व्यापक है और आकाशका गुण माना शब्द वैशेषिकोंने वह भी व्यापक है । सभी जगह भरे पड़े है शब्द । और देखो जब कोई पूछे कि जब शब्द सभी जगह भरे पड़े हैं तो जब मुख चलाते है और शब्द उत्पन्न होते है तो वे कैसे उत्पन्न हो गए ? शब्द तो पहलेसे ही थे । तो वैशेषिकोंका उत्तर यह है कि मुखसे शब्द उत्पन्न नहीं होते, किन्तु मुखसे शब्दका ढक्कन उघड़ जाता है । जैसे घरमें बहुत चीजें रखी हो और उनपर कपड़ा ढाक दिया तो कपड़ा उघाड़नेसे क्या वे चीजें बन गईं या उघड़ गईं ? बनी तो नहीं, उघड़ी है । तो विशेषवादमें यह कहते हैं कि तालू ओठ चलानेसे शब्द उघड़ते है, बनते है, अपनी-अपनी गैल सबको मालूम है और सब अपनी-अपनी गैल निकाल लेते है । खैर, यहाँ विषय अलग है, पर बात यहाँ यह कही जा रही है कि यह समवाय सन्निकर्ष ज्ञानका कारण होवे तो जिस समय एक शब्द महावीर बोला तो म के समय, हा के समय, वी के समय क्यों नहीं ज्ञान होता ? र के बाद क्यों ज्ञान होता ? र से ही ज्ञान क्यों होता है ? क्या शुरूके शब्दोंमें समवाय सम्बन्ध नहीं है, और क्या श्रोत्रसे भिड़ते नहीं ? जब म बोला तो उसका आकाशमें समवाय है और आकाशसे ही श्रोत्र निमित्त है, क्यों नहीं ज्ञान होता ? तो इससे मालूम होता है कि समवाय प्रमाण नहीं है, ज्ञान प्रमाण है । जब म हा वी बोला तब तक ज्ञान नहीं बनता कि क्या बोला गया ? तो पूर्व सस्कारसहित र का जो बोध हुआ उससे ज्ञान लिया गया कि यह बोला गया । ज्ञान प्रमाण हो गया । तो यह चौथा सन्निकर्ष भी प्रमाणभूत नहीं है, किन्तु ज्ञान ही प्रमाण है ।

समवेतसमवायमें प्रमाणत्वकी अस्तिद्धि— अब ५वाँ देखो, ५वाँ नाम है समवेतसमवाय । समवेतसमवाय, चूँकि कान और आकाश एक ही चीज है वैशेषिकोंके यहाँ, इसलिए इसे समवेतसमवाय बोलेंगे । कान तो शब्दको जान जायें, अभी शब्दकी बात कही थी, अब शब्दत्वकी मायने शब्दपनेकी बात कह रहे हैं । जैसे महावीर शब्द बोला तो म शब्दमें शब्दत्व है कि नहीं, हा शब्दमें शब्दत्व है कि नहीं, वी शब्दमें शब्दत्व है कि नहीं और र शब्दमें भी शब्दत्व है कि नहीं ? शब्दत्व तो सबमें है, पर र में जो शब्दत्व है उसका बोध हुआ और बाकी तीन (म हा वी) में क्यों नहीं हुआ ? तो सन्निकर्ष प्रमाणभूत नहीं है, क्योंकि उसमें व्यभिचार आता है । सन्निकर्ष होते हुए भी ज्ञान नहीं हो रहा । तो कैसे कहते कि सन्निकर्ष प्रमाण है ? शब्दत्वका समवाय है शब्दमें, शब्दका समवाय है आकाशमें । आकाश और कान एक ही चीज है, क्योंकि कान आकाशसे बनते हैं वैशेषिक दर्शनमें । यदि समवेतसमवाय

प्रमाण होता तो यहाँ व्यभिचार कैसे बन गया ? इससे सन्निकर्ष प्रमाण नहीं है, किन्तु ज्ञान ही प्रमाण है ।

विशेषणविशेष्य सम्बन्धादि नामक छठा सन्निकर्ष—अब छठा सम्बन्ध है विशेषण-विशेष्य भाव । याने कहते-कहते जो कुछ और बच गए हो सम्बन्ध वे सबके सब ले लिये छठेमे । जैसे दानदाताओंकी सूची लगती है ना; इनके इतने, इनके इतने और फुटकर इतने हो गए । तो ऐसे ही ५ सम्बन्ध बताये, अब छठवेंमे क्या बता दिया ? फुटकर, विशेषण-विशेष्य ले लिया, सयुक्तविशेषण लिया, सयुक्तसमवेत विशेषण लिया आदि जो जो मुँहपर आयें सब ले लो । क्यों लिया ? जब यह पूछा गया कि यह पदार्थ तो इन्द्रियके सम्बन्धसे जान लिया गया, एक मोटी बात है, मगर अभाव भी तो जाना जाता है । जैसे कहते हैं कि यहाँ लोटा नहीं है, यहाँ थाली नहीं रखी । अभाव भी तो जाननेमे आता । तो अभावके साथ कैसे इन्द्रियका भिडत हुआ सो तो बताओ ? समवायसे तो इन्द्रियकी भिडत नहीं, तब समवाय कैसे जाना जायगा ? यह समस्या सामने आती है ना । जो इस बातपर उतारू हो गए कि इन्द्रिय और पदार्थका भिडत हो, सन्निकर्ष हो तब ही ज्ञान हो सके तो वह बतायें कि अभावके साथ किसका भिडत होता है ? जो अभाव जाना गया तो उसके लिए एक फुटकर सम्बन्ध मानना पड़ा—विशेषणविशेष्य सम्बन्ध । कैसे कि देखो, कोई लडका गया कमरेमे मानो कोई थाली उठानेके लिए और वहाँ थी नहीं तो उस कमरेको देखकर वह कहता है कि वहाँ थाली नहीं है । तुमने अच्छी तरह देखा ? हाँ हाँ अच्छी तरह देखा । क्या ? थाली नहीं, यह देखा । तो इस अभावका कैसे सम्बन्ध बना ? कुछ गैल निकाली जा रही है सो सुनो । थालीका अभाव है कमरेका विशेषण । जैसे कमरेमे थाली नहीं है तो यह कमरा कैसा है ? थालीके अभाव वाला कमरा है । बन गया विशेषण । जैसे कहते हैं कि कपड़ा कैसा है ? साफ है । तो साफ बन गया विशेषण । ऐसे ही कमरा कैसा है ? थालीके अभाव वाला है । तो थाली का अभाव बन गया विशेषण और उस अभावका सम्बन्ध है कमरेके साथ और कमरेको आँखोसे जाना ही है तो यो अभावसे आँखोका सम्बन्ध बन गया । यह माना गया छठा सम्बन्ध ।

वस्तुतथ्योंको जाननेमे प्रमाद न करनेका अनुरोध—देखो सीधी-सादी दाल रोटी बनाकर रोज-रोज खाते खाते जो उक्तता जाता है ना, तो मन करता है कि चलो आज अमुक चीज बना लें, आज अमुक चीज बना ले । तो ऐसे ही समझो कि एक सीधी-सादी सरल बात जीव, पुद्गल, भेदविज्ञान, यही यही सीमित-सी बात सुनते रहे तो ठठेरेके कबूतर जैसी दशा हो जाती है । जैसे ठठेरेके यहाँ रहने वाले कबूतरके ऊपर रोज-रोज ठनठनकी आवाज होते रहनेका कुछ भी प्रभाव नहीं पड़ता, वह तो ज्यों का त्यों उस आवाजको मूँनता

रहता है। वह ठनठनकी आवाज सुनकर भगता नहीं। ऐसे ही रोज रोज वही वही चीज सीमितरूपमें सुनते रहनेसे कुछ प्रभाव नहीं पड़ता। मन करना चाहिये कि कोई नई-नई चीजकी जानकारी करे। देखो काम तो न चलेगा दाल रोटी खाये बिना, यह तो करना ही होगा। ऐसे ही काम तो न चलेगा भेदविज्ञान बिना। पूरा तो इसीसे पड़ेगा कि जहाँ आत्मस्वातन्त्र्यका बोध हो। पुद्गलसे जीवको न्यारा समझें, कपायोसे जीवको न्यारा जानें। काम तो देगा यही भेदविज्ञान, स्वभावज्ञान। मगर रोज-रोज सुन सुन करके अपने-अपने अनुभवसे विचार लो कि वहीके वही है कि नहीं? कुछ उत्थान किया क्या? बात सही है, ठीक है। करना वही है, करो, मगर सीमित रटतमें तृप्त न हो जावो, ज्ञानके लिए तो सदा भूखे रहो। हमें तो सब तथ्य जानना है, सब कुछ समझना है। देखिये प्रथमानुयोगके कथानक पढ़ें तो वहाँ भी ज्ञान और वैराग्यकी शिक्षा मिलती है। जब यहाँ ही नाटकोमें, थियेट्रो में व सनीमोमें देखते हुए बीच-बीच अश्रु आते रहते हैं और अन्तमें जब मुख्यपात्रके ऐश्वर्यका दृश्य सामने आता है तो वहाँ कितनी प्रसन्नता होती है तो ऐसे ही पुराण पुरुषोंके चरित्र सुनकर भी हमें ज्ञान और वैराग्यकी झलक मिले तो क्या सम्भव नहीं है? तो जैन आगम की कौनसी बात व्यर्थ है सो बताओ? सबका उपयोग उठाओ। उपयोग लेनेकी कला सीखो और देखो सब कुछ कहकर भी आना है भेदविज्ञानपर ही। सारे भोजन बनाकर भी आप खुश होंगे तो दाल रोटीसे ही। चाहे आप प्रथमानुयोग पढ़ें, चाहे करणानुयोग पढ़ें, चाहे चरणानुयोग और चाहे द्रव्यानुयोग। आखिर अन्तमें आना पड़ेगा अपने आत्मामें ही। कल्याण तो तब ही होगा। मगर सीमित बात ही रोज-रोज सुननेसे एक ऐसी स्थिति हो जाती है जैसे कि गाड़ीमें चलने वाला गलियार बैल। जैसे उसे कितना ही पीटा जाय, पर वह आगे नहीं बढ़ता, ऐसे ही कितना ही समझाया जाय, पर आगे बढ़ाव नहीं होता। तो भाई आगममें सर्व रत्न भरे हैं, सबसे लाभ है।

संयुक्तविशेषणादि सन्निकर्षोंमें प्रमाणत्वकी असिद्धि—यहाँ शङ्काकारकी चर्चा चल रही है कि ज्ञान प्रमाण नहीं है, सन्निकर्ष प्रमाण है। इस विषयमें बान चल रही है कि जो छठा सम्बन्ध माना है सन्निकर्ष विशेषणविशेष्य भावका तो विशेषणविशेष्य भाव मानते हुए कि थालीके अभावका सम्बन्ध है कमरेके साथ, कमरेको आँखोंने देखा, इस तरह एक संयुक्तविशेषण सम्बन्ध द्वारा थालीके अभावको जाना। पर बताओ तो सही कि किसीको नासिकाका मल दूर करना हो तो सीधे ही क्यों नहीं छिड़क देते। हाथको टेढ़ा मेढ़ा करके, उसकी विशेष कवायत करनेकी क्या जरूरत? सीधे सादे मान लो आखिर वे भी पहुँचेंगे ज्ञान तक ही। ज्ञान ही प्रमाण है, अज्ञान प्रमाण नहीं होता। इस तरह कारकसाकल्य प्रमाण न रहा, इन्द्रिय प्रमाण न रहा, इन्द्रियव्यापार प्रमाण नहीं और इन्द्रिय सन्निकर्ष

प्रमाण नहीं ।

प्रतिनियत ज्ञानकी सिद्धिके लिये सन्निकर्षादिमे योग्यता माननेका विफल श्रम-- अब शकाकार जब कि सब बातसे थक गए कि सम्बन्ध भी हो रहा है, फिर भी प्रमाण नहीं बन रहा । जैसे आँखोका आमके रससे सम्बन्ध बन रहा, क्योंकि आममे रूप भी है, रस भी है । जब आँखसे देखा आम तो रससे भी सम्बन्ध बन गया । कोई आम रससे जुदा तो नहीं है । पर रसज्ञान क्यों नहीं होता ? आँखोसे रूपका ही ज्ञान क्यों होता ? तो उस विषयमे उत्तर देते है कि इस सन्निकर्षमे भी ऐसी योग्यता है कि किसी योग्यताको पाकर सन्निकर्ष ज्ञान कराता है और वह योग्यता नहीं होती तो ज्ञान नहीं कराता । उसका उत्तर साफ है । जब तुम योग्यतापर उतरो तो सीधे आत्मज्ञानकी योग्यतामे आ जावो, सम्बन्धकी योग्यतामे न उतरो और वह योग्यता क्या है ? ज्ञानावरणका क्षयोपशम । जैसे जिस ज्ञानावरणका क्षयोपशम है उसके अनुकूल उपयोग लगनेपर उसका ज्ञान होता है । देखो एक बात और ध्यानमे दो—स्वानुभव होता है ना वहा, पर कैसे होता स्वानुभव ? जिसके स्वानुभूत्यावरण प्रकृतिका क्षयोपशम है उसके उस क्षयोपशमलब्धिके होनेपर तथा उपयोग होनेपर स्वानुभूति होती है । प्रकृतियाँ १४८ ही नहीं हैं । ज्ञानावरणके कितने भेद ? मतिज्ञानावरण, श्रुतज्ञानावरण, अवधिज्ञानावरण, मनःपर्ययज्ञानावरण और केवलज्ञानावरण । अब देखिये मतिज्ञानावरणके कितने भेद हैं—अक्षमत्यावरण, स्मृत्यावरण, तर्कावरण, प्रत्यभिज्ञानावरण, अनुमानज्ञानावरण । अच्छा और हर एकके कितने भेद हैं ? कहते हैं कि इतने भेद लगा लो जितने पदार्थ होते है । जैसे इस कमरेमे १०० चीजे रखी हैं और उन १०० चीजोका ज्ञान कर रहे । खम्भा जाना तो निश्चित है कि हमारे खम्भाज्ञानावरणका क्षयोपशम है, चौकीको जाना तो चौकीज्ञानावरणका क्षयोपशम विदित है । कितने ज्ञानावरण होते हैं ? अरे जितने पदार्थोका ज्ञान नहीं हो रहा उतने ज्ञानावरण छाये थे जीवमे, और पदार्थ हैं सारे । तो एक आत्माका ज्ञान नहीं हो रहा तो क्या है ? आत्मज्ञानावरण छाया । और आत्मज्ञानावरणका विगम विशेष हो तो आत्मज्ञान हो जाय । तो जितना-जितना ज्ञान होता है उस उस पदार्थविषयक ज्ञानावरणका क्षयोपशम है, यह तो हुई ज्ञानलब्धि और इसका हुआ उपयोग याने उपयोग उस ओर लगा तो उसका ज्ञान होता है । इस तरह ज्ञान बनता है । और यो ज्ञान प्रमाण है । इस ज्ञानको छोड़कर अन्य कुछ प्रमाण नहीं है ।

इन्द्रियशक्तिको प्रमाण कहनेका अर्थ अर्थग्रहणयोग्यता माननेपर भावेन्द्रियरूप ज्ञानके प्रमाणत्वकी सिद्धि—अब देखो होता है ना ऐसा कि जो दृष्टी होता है वह मरते-मरते भी अपने हठको कोई न कोई बात कहता है । ऐसे ही पचायतमे एक जाटने अपने किसी हिसाबकी बातमे कह दिया कि ३० और ३० मिलकर ८० होते हैं । सभीने कहा—अरे ८० कैसे

होते ? ६० होते हैं । तो उसको हठ हो गई कि ३० और ३० मिलकर ८० ही होते हैं । और साथ ही यह भी कह बैठा कि यदि ३० और ३० मिलकर ८० न होते हो तो हम अपनी ५ भैंसों जो करीब १०-१० सेर दूध देती है वे हम पचोको दे देंगे । यह बात उसकी स्त्रीको भी मालूम हुई । जब जाट घर गया, स्त्रीको उदास देखा तो उदासीका कारण पूछा—स्त्रीने कहा कि आपने पचायतमे कह दिया है कि ३० और ३० मिलकर ८० होते हैं और यह भी कह दिया है कि यदि ८० न होवें तो हम अपनी सभी भैंसों पचोको दे देंगे, सो हमें दुःख इस बातका है कि कल हमारी सभी भैंसों पच लोग ले लेंगे । तो वह जाट बोला—अरी तू तो बड़ी नादान है, चाहे सभी लोग कहते फिरें कि ३० और ३० मिलकर ६० होते हैं, पर हम जब अपने मुखसे कहे कि ३० और ३० मिलकर ६० होते हैं तभी तो पच लोग भैंसों ले सकेंगे । यह हमारे पास लट्टु किसलिये है ? तो भाई कोई ऐसी ही हठ करे तो उसका क्या इलाज ? यहाँ सन्निकर्षवादी अपनी सब बातोंमें असफल हो गया तो अब वह कहता है कि चलो इन्द्रिय प्रमाण न सही, इन्द्रियसन्निकर्ष प्रमाण न सही, मगर इन्द्रियशक्ति तो प्रमाण है । इतनी बात तो हमारी रख लो । अब हमारा आखिरी समय है, हम आपसे विदा हो रहे हैं तो कमसे कम हमारी इतनी बात मानकर तो हमारी लाज रख लो । कह तो दो कि इन्द्रियशक्ति प्रमाण है । तो सुनो, इन्द्रियशक्तिका अर्थ क्या करते हो ? यह इन दार्शनिकों से पूछ रहे । यदि कहो इन्द्रियकी योग्यता ही इन्द्रियशक्ति है तो बस वही तो बान आ गई । भावेन्द्रिय है, यही योग्यता है, यही ज्ञान है और यही प्रमाण कहलाता है । तो एक आत्म-योग्यता बिना, एक ज्ञानयोग्यता बिना तो प्रमाण नहीं आता, इसलिए ज्ञान ही प्रमाण है । ज्ञानको छोड़कर अन्य कुछ प्रमाण नहीं । इन्द्रियशक्ति भी तो आत्माकी लब्धिका ही नाम है । जैसे बोला कि तीन इन्द्रिय जीवोंमें जानने की शक्ति है, इसे चाहे यो बोलो कि तीन इन्द्रिय जीवोंमें तीन इन्द्रियावरणका क्षयोपशम है, तीन इन्द्रियसे जाननेकी योग्यता है । शक्ति योग्यतासे अलग क्या चीज है ? इसलिए इन्द्रियशक्ति प्रमाण कहा तो योग्यताका अर्थ समझ कर कहने चलो तो तुम्हारी हाँ में हाँ कहे देते हैं । और यदि ज्ञान और योग्यताको छोड़कर और कुछ होवा हो तुम्हारी इन्द्रियशक्तिका अर्थ तो वहाँ पर भी तुम विचार करो, वह प्रमाण नहीं है । कोई भी अचेतन प्रमाण नहीं हो सकता । जो ज्ञान है, जिसमें चेतना है वह ही प्रमाण हो सकता, अन्य कुछ प्रमाण नहीं हो सकता ।

ज्ञानके प्रमाणत्वकी चर्चामें अपनी ही खासकी चर्चा—भैया ! बताओ, यह बात किसकी की जा रही है ? खुदकी । कुछ आदमी ऐसे भोले होते कि उनकी हो तो बात की जा रही हो और वे पहिचान नहीं कर पाते कि हमारी बात कही जा रही है । ऐसे ही कहीं तो जा रही है अपने आत्मज्ञानकी बात, आत्मा है, ज्ञानस्वरूप है, कैसा ज्ञान है ? कैसी

योग्यता है और समझमें न आये कि हमारी बात कही जा रही है और आँखें भी देखें कही और जगह, किसकी बात कही जा रही है, किसी और की बात कही जा रही है, तो वह ऐसा ही भोलापन समझिये । भाई ऐसा भोलापन दूर करो । बाह्य पदार्थोंमें तो भोले बन जावो, पर आत्माके ज्ञानमें भोले मत बनो । कुछ लोग कहते हैं कि हमारी याददास्त इतनी खराब हो गई कि हम भूल जाते हैं । ठीक है यह, मगर बाहरी पदार्थोंकी बात भूल जावो, इसकी भी खबर न रहे, उसकी भी खबर न रहे तो यह गुण है कि दोष है ? अरे यह तो गुण है । और वे यह बतायें कि आत्माकी खबर तो कही नहीं भूलते ? चाहे कितने ही वृद्ध हो जायें ५०-६०-७०-८० वर्षके हो जायें, कितनी ही बड़ी उम्रके हो जायें, फिर भी जिसने आत्मा का ज्ञान पाया है वह कभी उस आत्माकी बात को भूल नहीं सकता । चाहे इन्द्रियाँ कितनी ही शिथिल हो जायें, यहाँ तक कि मरण समयमें वह बेहोश जैसी हालतमें भी हो जाय, जिसे लोग समझ लेते कि यह तो बड़ा ज्ञानी था, पर इसको मरण समय बेहोशी है, ज्ञान बिगड़ा हुआ है, सावधानी नहीं है, इसका खोटा मरण हो रहा, पर ऐसी बात नहीं । ज्ञानी पुरुषको बेमुधीमें भी ज्ञानका तो प्रत्यक्ष होता ही है । उसे कोई नहीं मेट सकता । चाहे वह बेहोश हो जाय, उसकी कैसी भी स्थिति हो, जिसने ज्ञानका साक्षात्कार किया ऐसे पुरुषके ज्ञानको रोकने में कोई समर्थ नहीं है । उसी ज्ञानकी यह चर्चा है कि हम आपमें जो ये ज्ञान बनते हैं तो उनकी विधि क्या है और प्रमाण कौन है ? यह ज्ञान ही प्रमाण है ।

इन्द्रिय, सन्निकर्ष व इन्द्रियशक्तिके प्रमितिमें कारणत्व व साधकतमत्वकी असिद्धि — प्रसंग चल रहा है प्रमाणत्वके निर्णयका । निर्णय किया गया कि ज्ञान ही प्रमाण है । तब इसके खिलाफ अनेक दार्शनिक आये, उनमेंसे इस समय तीन बातोंको सामने रखिये । कोई लोग कहते हैं कि इन्द्रिय प्रमाण हैं, कोई कहते हैं कि इन्द्रिय व पदार्थका सम्बन्ध याने सन्निकर्ष प्रमाण है, तो कोई कहते हैं कि इन्द्रियकी शक्ति प्रमाण है— ये तीन बातें सामने रखो और उनके मुकाबलेमें एक बात सामने रखें । जैसे तराजूमें दो पलड़े हैं— एकपर रखो ज्ञान और एकपर रखो ये तीन चीजें—इन्द्रिय, सन्निकर्ष और इन्द्रियशक्ति । अब इसका कुछ विवेचन छुटपुट विवाद संघर्षरूपमें समझियेगा । उन तीन बातोंमें से किसीके लिये भी पूछा जा रहा है कि बतलावो ये इन्द्रिय और सन्निकर्ष और इन्द्रियशक्ति प्रमाण है, इसमें आपका हेतु क्या है ? तो शकाकार कहते हैं कि बात यह है कि ये प्रमितिमें साधकतम है । साधकतम मायने किसी काममें जो असाधारण साधन हो । जैसे काठके काटनेमें कुल्हाड़ी साधकतम माना है । जो किसी कामके किये जानेमें विशेष साधकतम हो उसे कहते हैं साधकतम । वे कहते हैं कि इन्द्रियशक्तियाँ ये साधकतम हैं, इसलिए प्रमाण हैं । प्रमाणताका हेतु यह है कि यह साधकतम है । तो फिर पूछो कि यह इन्द्रिय आदि साधकतम है, इसका हेतु क्या ? तो शकाकार

कहते हैं कि ये 'ज्ञानमे कारण हैं इस कारण साधकतम है । तो कहिये वाह, यह तो इतरेतरा-श्रय दोष हो गया । साधकतम होनेसे कारण सिद्ध होता है और कारण सिद्ध होनेसे साधकतम बनता है । जैसे एक ताला आता है ना जो बिना चाभीके लग जाय । चाभी रह जाय संदूकमे और लगा दिया जाय ताला, तो क्या परिस्थिति होती है ? जब ताला खुले तब चाभी निकले, जब चाभी निकले तब ताला खुले । ऐसे ही 'यहाँ भी एक 'भ्रमट बना लिया' । ये इन्द्रियसन्निकर्ष ये शक्तियाँ जब साधकतम सिद्ध हों तो कारण बने और जब कारण सिद्ध हो तो साधकतम बने । तो इस कारणसे इन तीनोंको प्रमाण नहीं सिद्ध किया जा सकता ।

इन्द्रियादिके प्रमाणत्व सिद्ध करनेके लिये प्रस्तुत तद्भावाभावमे भावाभाववत्ता हेतु की असिद्धि—अब यह दार्शनिक कहता है कि इस कारणसे प्रमाण न सिद्ध होनेपर हम एक नया कारण और बतावें सो सुनो । यहाँ इन्द्रियाँ, सन्निकर्ष और शक्तियोंको प्रमाण मानने वाले कहते हैं कि बात यह है कि इनके होनेपर ज्ञान होता है, प्रमाण होता है और न होने पर प्रमाण नहीं होता इसलिए ये प्रमाण माने जाते हैं । तो उत्तर स्पष्ट है । पहले भी बता दिया कि यह सही बात नहीं है । कभी इन्द्रिय है तब भी ज्ञान नहीं होता, कभी इन्द्रिय नहीं हैं तब भी ज्ञान होता । जैसे सर्वज्ञके इन्द्रिय नहीं है और ज्ञान होता है और सोये हुए पुरुषके इन्द्रियाँ हैं और ज्ञान नहीं होता, यह सन्निकर्षकी बात है और ये ही शक्तिकी बात है और अगर इस तरहसे प्रमाण कहते हो कि इसके होनेपर ज्ञान होता है और इसके न होनेपर ज्ञान नहीं होता, तो इस विधिमे आत्माका भी तो नाम कभी कभी ले लो, या इसे बिल्कुल ही छोड़ रखोगे ? केवल इन्द्रिय इन्द्रिय ही गावोगे या आत्माका भी नाम लोगे ? वहाँ भी तो यह ही बात हो रही है कि आत्माके होनेपर प्रमाण होता है और आत्माके न होनेपर प्रमाण नहीं होता । तब शङ्काकार कहता है कि आत्माको हम प्रमाण यो नहीं मान सकते कि आत्मा तो है साधारण याने सब ही वस्तुओंके ज्ञानका आधार । तो सबका तो नहीं प्रमाण होता रहता, प्रमाण और ज्ञान कभी होता है कभी नहीं और अगर ज्ञानका और प्रमाणका साधकतम हो तो सारा ज्ञान हमेशा एक साथ रहना चाहिए, जब सारा ज्ञान हो गया तो प्रमाण रहा ही नहीं । तो यह आत्मा साधारण है इसलिए यह प्रमाता प्रमितिका साधकतम नहीं है, तो आचार्यदेव कहते हैं ऐसा ही साधारण तो सन्निकर्ष और इन्द्रिय आदि है जो सब पदार्थोंके लिये तैयार रहता है । अगर सन्निकर्ष, इन्द्रिय व इन्द्रियशक्ति प्रमाण हो तो जैसे आत्मामे दोष देते वही दोष इसमे आता है । तो शङ्काकार कहता है कि यह बात नहीं, इन्द्रिय और सन्निकर्ष और शक्ति तो कभी असाधारण भी बन जाती है याने कोई खास मौकेकी बात हो तो इन्द्रियशक्ति जानें, जहाँ मौका मिले, उसे असाधारण कहते हैं । तो उत्तर उसका भी यही है कि ऐसे ही आत्मा असाधारण बन जाता है । जब योग्यता हो,

साधन हो, उपयोग चले तो उसका ज्ञान होता है, नहीं तो नहीं होना, तो आत्मा प्रमाण है, ज्ञान प्रमाण है, अचेतन प्रमाण नहीं होता, ये छुटपुट सघर्ष चल रहे हैं, ये लम्बे-चौड़े नहीं हैं, एक-एक बातके सघर्ष हैं। तो यह शकाकार दार्शनिक कहता है कि हम कैसे जानें कि आत्मामे असाधारणता है याने दोष यह दिया जा रहा कि आत्मा यदि ज्ञानका कारण है, ज्ञानका साधकतम है तो आत्मा तो सदा रहता तो उससे तो प्रतिनियत अर्थके ज्ञानका नियम तो नहीं बनता देखो जब आत्मा असाधारण बनता है तब द्रव्य, क्षेत्र, काल, भावके योगकी संपत्ति मिलती है और तब ज्ञान बनता है, ऐसा ही तो उत्तर दिया था आचार्यने। तो शकाकार कहता है कि आत्माको असाधारणताका क्या अर्थ है ? तो आचार्य कहते हैं कि तुम्हारे सन्निकर्षकी असाधारणताका क्या अर्थ है ? शकाकार कहता है कि विशिष्ट ज्ञान कार्यका हेतु बनना। ऐसे ही आचार्य कहते हैं यही आत्माकी बात है कि विशिष्ट ज्ञानका हेतु बनना। याने ज्ञानका मौका ही बनता है। तो शकाकार कहता है कि आत्मा तो सदा रहता है, तब तो सब चीजोंके ज्ञानका आत्मा साधारण हेतु रहा। वह असाधारण कैसे हो सकेगा ? जब जब ज्ञान करे सभीका साधारण ज्ञान है आत्माको, चाहे सुबह ज्ञान करे तो, दोपहरको ज्ञान करे तो। उसे असाधारण कैसे कहते ? तो आचार्यदेव कहते हैं कि तुम्हारा सन्निकर्ष और इन्द्रियशक्ति भी सदा रहती है तो उसे तुम असाधारण कैसे कह दोगे ? तो शकाकार कहता है कि हम यो कहेंगे—सुनो, जिस समय इन्द्रिय और सन्निकर्ष ज्ञानकी उत्पत्तिमे व्यापार कर रहे हो उस समय यह इन्द्रिय और सन्निकर्ष कारण है बाकी समय नहीं। तो कहते हैं कि यह ही बात हमारे आत्मामे भी कह लो कि जिस समय आत्मा किसी पदार्थकी जानकारी मे उपयोग लगा रहा है उस समय ज्ञानका कारण है वह, उस ज्ञानका प्रमाण है वह और इस कारण प्रमाणताकी व्यवस्था बन जायगी।

आत्माके कथञ्चित् अनित्यत्वके कारण अर्थज्ञानमे उपयुक्तताके समय प्रतिनियम अर्थ के ज्ञानका प्रतिनियम — शकाकार कहता है कि हे जैन आचार्यों ! तुम आत्माकी बात, अगर आत्माकी असाधारणता उपयुक्तता व अनुपयुक्तताके कारण रखोगे तो तुम्हारा आत्मा अनित्य बन जायगा, याने जब उपयोग लगाया तो प्रमाण हुआ, तो जब उपयोग वाला दूसरा आत्मा उपयोग न करे तो अब यह आत्मा दूसरा, यो तुम्हारा आत्मा अनित्य बन जायगा। तो आचार्यदेव कहते हैं कि तुम घबडाओ मत। आत्मा अनित्य बन जाने दो, सत्यता यही है कि आत्मा कथञ्चित् नित्य है कथञ्चित् अनित्य। यदि आत्मा सर्वथा नित्य हो तो उसमे अर्थ क्रिया नहीं बन सकती। याने जो कूटस्थ अपरिणामी हो तो उसमे क्रिया प्रसंग यह कुछ नहीं बन सकता। देखो जैसे कोई लोग एक ब्रह्म कूटस्थ नित्य अपरिणामी मानते हैं तो उसके माथने क्या ? जैसे लुहारकी दुकानमे जब किसी लुहारको हसिया खुरपा नगैरा कोई चीज

बनाना है तो वह उस लोहेको आगमें गर्म करता है फिर उसे कूटकर बनाता है, तो उस समय उस लुहारको चार लोहे चाहिए एक तो निहाई चाहिए, दूसरा—हथौड़ा चाहिए, तीसरा—पकड़नेके लिए संडासी चाहिए और जो कुट रहा वह चाहिए। अब उन चारो लोहो में देखो तीन लोहा तो साँपकी जीभकी तरह लपलप करके चलते रहते हैं—संडासी भी, हथौड़ा भी और जो पिट रहा वह भी, मगर वह निहाई महाराज तो ज्योंके त्यों रहते हैं। तो कूटस्थ उसका नाम है, याने जैसे निहाई है बिना अदल-बदल वाली। ऐसे ही ब्रह्मस्वरूपमें कुछ अदल-बदल नहीं है। इसे कहते हैं कूटस्थ अपरिणामी। अगर कोई पदार्थ कूटस्थ अपरिणामी हो तो उसमें कोई काम नहीं बन सकता। अच्छा यह बतलाओ कि ज्ञान कौन करता? ब्रह्म, अरे वे कहते हैं कि नहीं, नहीं। ब्रह्म ज्ञान नहीं करता, किन्तु प्रकृति ज्ञान करती। अच्छा चलो प्रकृति करती, सुख दुःख कौन करता? ब्रह्म, तो वे कहते—ब्रह्म नहीं करता प्रकृति करती। अच्छा चलो प्रकृति ही सही और सुख दुःखको अनुभवता कौन हैं? तो उन्होंने कहा कि ज्ञानके द्वारा निश्चय की गई बातको यह चेतता है, सुख दुःखको यह ब्रह्म चेतता है। चलो चेना मही, कभी सुख दुःख चेता, कभी नहीं चेता। तब ही तो अर्थक्रिया कहलायगी। तो सर्वथा नित्य तो न रहा। सर्वथा नित्य माननेमें अर्थ क्रिया सम्भव नहीं है, इस कारण आत्मा सर्वथा नित्य नहीं, अतएव दोष नहीं दे सकते हैं ज्ञानकी प्रमाणतामें ये सिद्धान्तवादी जो इन्द्रिय और सन्निकर्ष और इन्द्रियशक्तिको प्रमाण मानते हैं।

क्षणिकवादी दार्शनिक द्वारा तदाकारताको प्रमाण माननेका प्रस्तुत प्रस्ताव—अब चलो आचार्य महाराज मानो बहुत बोल बोलकर थक गए होंगे, तो अब कुछ आराम करना है तो थोड़ा बौद्धोंकी बात छेड़कर आराम करेंगे, वे बौद्ध ही थोड़ा उनसे भिड लें। देखो बौद्धों, यह क्या कह रहे सन्निकर्षवादी, ये कह रहे हैं कि ये इन्द्रियाँ पदार्थके पास जाती हैं, इन्द्रियाँ पदार्थसे भिडती हैं तो ज्ञान होता है। तो बौद्ध कहते हैं—नहीं, सन्निकर्षवादियोंकी बात गलत है। अब ये दोनों ही आ गए सामने। एक अलंकारमें कह रहे, कोई सामने आये नहीं। यह सब आचार्यदेव ही प्रतिपादनका श्रम कर रहे हैं। बौद्ध कहते हैं कि इन्द्रियाँ पदार्थ के पास नहीं जाती, किन्तु पदार्थका आकार ज्ञानमें आता है इस तरह प्रमाण बनता है। अब आप जान गये होंगे। यहाँ मूलमें दो बातोंका प्रसंग है— एक कहता है कि यह इन्द्रिय या ज्ञानेन्द्रिय अर्थके पास जाती है। वे इन्द्रिय ज्ञान ही तो हैं, मतलब यह ही निकला कि ज्ञान अर्थके पास जाकर बनता और बौद्ध कहते हैं कि अर्थ ज्ञानके पास आता है याने अर्थका आकार ज्ञानमें आता है तब ज्ञान होता है, बाहर खुद खिचकर नहीं आता, किन्तु अर्थका आकार आता है। और, जैनसिद्धांत क्या कहता कि न तो ज्ञान अर्थके पास जाता है और न अर्थ या अर्थका आकार ज्ञानमें आता है, किन्तु यह ज्ञान राजा अपने ही किलेमें सुरक्षित बैठा हुआ

अपनी ही कलाके द्वारा अपने आप जो सत् है उसको जान लेता है । तो अब यह बान रखी जा रही है क्षणिकवादियोंकी ओरसे कि पदार्थ जब आकार सौंपता है ज्ञानको, ज्ञानमे आकार प्रतिबिम्बित होता है तो ज्ञान जानता है, देखो भाई एक आदत तो बनाओ, अगर विद्वान हो तो विद्वानसे प्रेम रखो, ये दार्शनिक, ये बौद्ध, ये वेदान्ती कुछ भी कहे मगर घृणा किसीसे या किसी बातपर न करो । प्रीति रखो । वे दार्शनिक भी प्रेमपात्र हैं, घृणाके पात्र नहीं, आखिर विद्वान ही तो है और देखो उनकी बात कुछ-कुछ समझमे भी आनी होगी कि भाई ठीक ही तो कह रहे, लगता तो है ऐसा कि मेरे ज्ञानमे आकार आ गया तब उस पदार्थको जाना और जैनी तो ज्ञेयाकार शब्द भी बोला करते हैं कि ज्ञानमे ज्ञेयाकार आया । तो भाई कोई थोड़ीसी त्रुटि होती है और उस त्रुटिका जब विसम्वाद बन जाता है तो वह एक पार्टी का (मतका) रूप रख लेता है । तुम जरा उस त्रुटिको ही देख लो मूलमे कितनी त्रुटि है ? पर उसका अर्थ यह नहीं है कि इस ज्ञेयका जो आकार है वह यहा आ जाना । अगर आ जाय तो इसमे आकार नहीं रहा और यह भी अर्थ नहीं है कि इसका फोटो आ जाता । ज्ञेयाकारका अर्थ है अर्थविकल्प याने अर्थग्रहण, पदार्थके जाननेकी परिणति । और जाननेकी परिणतिका नाम विकल्प है ।

ज्ञानमें अर्थकारता न होकर अर्थग्रहरूप विकल्पकी वृत्ति—देखो एक बहुत बड़ी सावधानी बिना जैनशासनका बोध ही नहीं कर सकते । देखो विकल्पके तो अनेक अर्थ हैं । विकल्पा मायने रागद्वेष । रागद्वेषमय होना और विकल्प मायने रज मानना । जब कोई आता है ना किसी घर फेरेपर तो कहते हैं कि भाई तुम विकल्प न करो, मायने रज न करो । यो विकल्पके कितने ही अर्थ लगाते हैं, और विकल्प मायने है अर्थग्रहण याने जानकारी । अब विकल्प नाम सुनकर सब विकल्पोको एक लाठीसे हाकना तो बुद्धिमानी नहीं है । तुम निर्णय बनाओ कि इस विकल्पका क्या अर्थ है ? बताते हैं ना कि ज्ञान तो सविकल्प होता है और दर्शन निर्विकल्प होता है और विकल्पका नाम सुनकर कोई यह अर्थ लगा दे कि देखो जैनियों ने भी तो कह दिया कि ज्ञान सविकल्प है, तो है ना रागद्वेष इसका स्वभाव । रागद्वेष इसमे से हट नहीं सकते क्योंकि ज्ञान सविकल्प है और विकल्पके मायने है रागद्वेष । तो यह बात ठीक नहीं । विकल्पका अर्थ समझें सविकल्प ज्ञान है, यहाँ विकल्पका मतलब रागद्वेष नहीं किन्तु पदार्थकी जानकारी । देखो जानकारी एक शुद्ध तरंग है । तरंग तो हुई ना ? और यह स्वभाव है आत्माका । आत्माका स्वभाव जगमग है । जगमग जानते हो किसे कहते हैं ? जैसे दीपक का स्वभाव क्या ? जगमग । जगमगके मायने क्या ? दीपककी रौशनी बढ गई, घट गई फिर बढ गई, फिर घट गई, यह काम दीपकमे निरन्तर होता रहता है, बिजलीके बल्बमे भी ऐसा ही होता । बहुत गौर करके देखो तो मालूम पड़ेगा जब अधिक जगमग हो तो स्पष्ट हो जाता

कि इसमें जगमग हो रहा । तो ऐसे ही समझो कि आत्मा जगमग रूप है । ज्ञान तो है जग और आनन्द है मग । वैसे भी देख लो मोटे रूपसे ज्ञान जब होता है तो कुछ अभिमुखता लेकर होता है, परकी अभिमुखता । शुद्ध ज्ञान हो तो भी अर्थ ग्रहण तो है, इतनी उठी बात तो है ज्ञान । ज्ञानका तो उठना स्वरूप है और आनन्दका भिचना स्वरूप है । कैसे ? जैसे ज्ञान अभिमुख होकर अपना स्वरूप पाता है, ऐसे ही आनन्द परके अभिमुख होकर अपना स्वरूप नहीं पाता, किन्तु अपने आपमें मग्न होकर निस्तरंग होकर, गुप्त होकर, समरस होकर आनन्द पाता है । तो देखिये आत्मा निरन्तर जगमग रूप रहा याने जानानन्द रूप ।

तदाकारताकी प्रमाणता माननेके प्रस्तावकी मीमांसाका कुछ स्पष्टीकरण—अब मूल प्रकरणपर आइये—क्षणिकवादी यह कहते हैं कि ज्ञान यो नहीं बनता । ये पदार्थ अपना आकार सौपते हैं, सो जिस पदार्थने इस आत्माको, ज्ञानको आकार सौपा तो यह ज्ञान उस पदार्थको जानता है । उनका मतव्य यह है कि अर्थ मुफ्तमें ज्ञान नहीं खरीदता । क्षणिकवादी का कहना है कि ज्ञान अर्थका आकार लिए बिना पदार्थको जाने तो यह मुफ्त खरीदनेकी तरह है, पैसा तो दे नहीं और चीज ले ले ऐसा करे कोई तो मुफ्त खरीदना कहते ना, तो ऐसे ही जैनियोंके ज्ञानको पदार्थने आकार तो दिया नहीं और पदार्थने अपना ज्ञान करा लिया तो ऐसी बौद्ध लोग जैनियोंपर आपत्ति दे रहे हैं । तुम तो मुफ्त खरीदनेकी आदत वाले हो गए और उसे बौद्ध लोग मुफ्त खरीदनेकी बात ही नहीं करते । हम पदार्थका आकार पहले ज्ञानको सौपवा देते हैं उसके बाद ज्ञान पदार्थको जाने ऐसी व्यवस्था बनाते हैं । खैर इसका भी उत्तर दिया जायगा । ये बौद्ध भी कही-कही मुफ्त खरीददार बनते कि नहीं ? यह बताया जायगा, और अभी सुन लो थोड़ासा इनके यहाँ चार तरहके प्रत्यक्ष माने गए हैं-- (१) इन्द्रियज प्रत्यक्ष, (२) मानस प्रत्यक्ष, (३) योगिप्रत्यक्ष और (४) स्वसम्वेदन प्रत्यक्ष । देखिये सबकी फैक्टरी अलग-अलग है । इन्द्रियज प्रत्यक्षका काम क्या है कि इन्द्रियसे इन पदार्थोंको जान लेवे, और समझ लेवे, और योगिप्रत्यक्षका अर्थ क्या है कि तीन लोक तीन कालके सब पदार्थोंको स्पष्ट जान लेवे और स्वसम्वेदन प्रत्यक्षका क्या अर्थ है कि ज्ञान अपने ही ज्ञानसे पूर्व ज्ञानको समझ लेवे याने निरन्तर ज्ञान होते रहते हैं ना तो उत्तर ज्ञान पूर्व ज्ञानको अनुभवमें ले लेवे, ज्ञान ज्ञानके स्वरूपको अनुभवमें लेवे इसे बोलते हैं स्वसम्वेदन । अब स्वसम्वेदनमें देखो-- यदि हमने इन्द्रियसे खम्भाको जाना तो यह बात बन गई कि खम्भेने आकार मेरे ज्ञान को सौप दिया तब हमने खम्भाको जाना । और स्वसम्वेदन प्रत्यक्षमें क्या बतलायें कि ज्ञानमें ज्ञानका आकार क्या सौपा ? ज्ञानमें आकार ही नहीं और ज्ञानको ज्ञानने जान लिया तो ये आये ना मुफ्त खरीदने । ज्ञानका आकार तो ज्ञानमें आया नहीं और उस ज्ञानको जान लिया, तो ये एक सघर्षके वचन हैं । तो क्षणिकवादियोंका सिद्धान्त सन्निकर्षका इस तरहका है कि

यह पदार्थ ज्ञानमें आता है आकारके माध्यमसे, और यो जब ज्ञानका और पदार्थका यहाँ भिडंत होता है तब ज्ञान बनता है, और नैयायिक वैशेषिक क्या कह रहे थे कि ज्ञान पदार्थके पास जाता, इन्द्रिय पदार्थसे चिपटती है वहाँ भिडत होती है तब ज्ञान होता है। देखो भिडंत दोनोने मान लिया, पर एकने अर्थके पास भिडंत माना और बौद्धने ज्ञानके पास भिडत माना इसे बोलते हैं तदाकार, और तदाकार प्रमाण है, इस सम्बंधमें युक्ति वे क्या देते ? देखो यह निर्णय कैसे हो कि इसने खम्भाको जाना, और चीकी आदिको नहीं जाना, अन्य पचासो चीजोको नहीं जाना। क्षणिकवादी कहते हैं कि यह निर्णय इस आधारपर बनता है कि चूंकि खम्भाने अपना आकार सौंपा है ज्ञानको, इसलिए ज्ञानने खम्भाको जाना और जैनी मानते नहीं खम्भेमें आकारका सौंपना, तो तुम निश्चय क्या करोगे कि इसके ज्ञानने खम्भाको जानो। यह युक्ति देखें। तो तदाकार रूपमें होने वाला सन्निकर्ष प्रमाण है और पदार्थोंकी भिडतका सन्निकर्ष नहीं ऐसी अब ये बौद्ध अपनी बात रख रहे हैं। देखो बात विशेष कठिन नहीं है, दो बातोंका निर्णय हो रहा है। एक दार्शनिक तो यह कहता है कि इन्द्रिय पदार्थसे भिडा तो प्रमाण है और बौद्ध यह कहते कि पदार्थ इन्द्रियसे भिडे मायने ज्ञानसे भिडे तो यह तदाकारता प्रमाण है, पदार्थ अपना आकार ज्ञानको सौंप दे तो ज्ञान जानता है, और जैनदर्शन क्या कहता है कि यह कवायत दोनोको नहीं करना है। न पदार्थको ज्ञानमें आनेकी जरूरत है और न ज्ञानको पदार्थमें जानेकी जरूरत है। अर्थ चूंकि सत् है इसलिए प्रमेय बन जाता है, और ज्ञान चूंकि ज्ञायक है, इसलिए जानने वाला बन जाता है। हाँ विषयभूत है इतना तो है, मगर कोई किसीके पास आ-आकर भिडकर नहीं जानता। ज्ञान स्वतः प्रमाण है।

तदाकारताके प्रामाण्यमें विसम्वाद होनेसे प्रमाणत्वकी अतिद्धि—यहाँ क्षणिकवादी दार्शनिक कह रहे हैं कि ज्ञानमें जब पदार्थका आकार पतिबिम्बित होता है तब ही ज्ञान पदार्थको जानता है। यदि आकार आये बिना ज्ञान पदार्थको जाने तो यह भेद करना, फिर कठिन हो जायगा कि यह ज्ञान खम्भेको जानता है व यह ज्ञान अमुकको जानता है। दुनियामें बहुत से पदार्थ हैं अटपट किसी भी पदार्थको जाननेको क्यों नहीं कह बैठते ? उसका समाधान ही यह है कि जिस पदार्थका आकार ज्ञानमें आया, ज्ञान उसको जानता है। देखो इन सब प्रकरणोंमें यह समझते रहना कि यह बात किसकी ओरसे कह रहे हैं। यद्यपि बीच-बीचमें आपको हम बताते तो हैं, पर थोड़ा आप लोगोको भी चाहिए कि इस विधिसे सुनो, इस जानकारीमें रहे कि यह बात किसकी ओरसे कही जा रही है ? क्षणिकवादी दार्शनिक कह रहे हैं—देखो ज्ञानका स्वामी आत्मा है, लेकिन ज्ञान पदार्थका है। जैसे आपके घरमें किसी बच्चेकी तस्वीर टगी हुई है, मान लो कोई बालक गुजर गया और उसकी तस्वीर आपके घर में टगी है तो तस्वीरका मालिक कौन ? व्यवहारसे बताओ व्यवहारकी बात। तस्वीरके

मालिक आप है, मगर तस्वीर किसकी ? बच्चेकी । तो भले ही तस्वीरका मालिक है यह गृहस्थ, मगर तस्वीर गृहस्थकी नहीं । तस्वीर बच्चेकी है । तो ऐसे ही ज्ञानका मालिक है आत्मा, मगर आत्माका ज्ञान नहीं, किन्तु खम्भाका ज्ञान याने जिसका आकार पडा उसका ज्ञान है तो खम्भेका आकार ज्ञानमे आया । जब हमने जाना कि यह खम्भा है-- देखो कैसी युक्ति चल रही है-- सुनते समय ऐसा लगता होगा कि बेचारे ठीक ही तो कह रहे हैं । उसमे दोषकी कौनसी बात है ? अच्छा तो अब दोष देखिये-- कह यह रहे हैं कि पदार्थ अपना आकार सौपते है, तो पदार्थ जाने जाते हैं, तो क्यों जी, एक ही साँचेके १०० कलश मानो रखे हुए हो आपके घरमे तथा अन्यत्र ५०-६० घरमे और हमने यहाँ रखे हुए कलशको जाना तो कैसे जाना कि उस कलशका आकार मेरे ज्ञानमे आया, तो आकार आनेसे जाना ना ? तो यही आकार सब कलशोका है जो १००-कलश अनेक घरमे रखे है, एक साँचेके सभी कलश हैं, ठीक यही आकार है उनका, दूसरा नहीं । तो आकार आनेसे कलशका ज्ञान होता तो १०० ही कलशोका ज्ञान क्यों नहीं हो जाता, क्योंकि वही आकार है सभी कलशोका ।

शंकाकार द्वारा प्रस्तुत तदुत्पत्तिमे भी प्रमाणत्वका अभाव-- देखिये-- तदाकारताको प्रमाण माननेमे दोष आता है ना ? तो इस दोषका निवारण करनेके लिए शंकाकार कहता है कि तदाकारतामे प्रमाणता नहीं आती तो तदुत्पत्तिको प्रमाण मान लो याने आकार आये इससे प्रमाणता नहीं आती तो यो मान लो इस कलशसे यह ज्ञान उत्पन्न होता, इसलिए यह ज्ञान इसी कलशको जानेगा और इसी आकार वाले जो ६-६ कलश घरमे रखे है उन्हें न जानेगा । तो ज्ञान करनेमे कारण हुआ तदुत्पत्ति । अच्छा पहले एक तो कथन फेल हो गया । अब जब तदाकारसे न जीत सके याने आकार आनेसे पदार्थका ज्ञान होता है तो एक साँचेकी कई चीजें-- मानो १० नया पैसा वाला सिक्का ले लो, तो हिन्दुस्तानभरमे वे जितने है वे सब एकसे ही तो है ना, एकसा ही उनका आकार है, अब यह आकार आया यहाँ, सो यदि आकार आनेसे ज्ञान बनता तो आकार तो सबका यही है तो सारे १० पैसोके सिक्कोका ज्ञान हमे क्यों नहीं होता ? आँखसे क्यों नहीं दिख रहे ? तो इस विषयमे वे यह कहते है कि तदाकारकी बात तो हमारी फेल हो गई अब हम तदुत्पत्तिको बात रख रहे हैं । इस सिक्केसे ज्ञान उत्पन्न हुआ है इस कारण इस ही सिक्केको जानेंगे, और देशभरमे पड़े हुए जो सिक्के है उनसे तो नहीं होता उसका ज्ञान पैदा, सो उन्हें नहीं जाना । क्षणिकवादी कह रहे है, यह तदुत्पत्ति प्रमाण है, तो इसमे अब दोष देखिये जिससे ज्ञान उत्पन्न होता, ज्ञान उसको जानता है. यह ही प्रस्ताव रखा ना । तो देखो--देखना इन आँखोंसे उत्पन्न होता कि नहीं । देखने का ज्ञान इन आँखोंसे उत्पन्न होता कि नहीं और यह ज्ञान आँखोंको देखता जानता नहीं तो तदुत्पत्ति तुम्हारी कहा सही रही ? जिस पदार्थसे ज्ञान उत्पन्न होता ज्ञान उसको जानता है,

यह प्रस्ताव यहाँ अभी चल रहा है । तो ज्ञान तो इन्द्रियसे भी होता, पुण्यसे भी होता, पापसे भी होता । अरे जहाँ विपत्ति आती हो, कोई पापका उदय आये उस प्रकारकी बुद्धि बनी, तो ज्ञानके होनेमें अनेक कारण बन गए । मगर इसको तो ज्ञान नहीं जानता ।

इन्द्रियोकी नमकहरामी—देखो इन्द्रियाँ तो ऐसी है ही जो न स्वकी जानती न आत्मा को, ये है इन्द्रियाँ नमकहराम सिपाही । दो चीजें होती है ना—नमकहराम और नमकहलाल नमकहलाल नौकर तो वह है जो मालिकका ध्यान रखे और नमकहराम वह है जो मालिक को काट करे । तो ये इन्द्रियाँ ऐसी नमकहराम है कि ये अन्य बिरादरी कहो या शत्रु कहो या विरोधी कहो या बाह्य सग कहो, इनसे नाता जोड़ता है यह । ये इन्द्रियाँ सिपाही इन बाहरमें पड़े हुए पदार्थोंसे नाता जोड़ती है । और ये आत्मासे नहीं जोड़ती है इन्द्रियाँ नाता । आत्मा का ज्ञान करनेको नहीं चाहती ये इन्द्रियाँ । ये बाह्य विषयोका ज्ञान करनेके लिए ही सुभट बनी हुई है । और आत्माकी भी बात क्या ? ये खुदको भी जाननेमें समर्थ नहीं । जैसे उदाहरण लो हमारा हाथ ठंडा है कि गरम आप अपनी ही दात सोच लो आप जब अपने हाथको परखना चाहते कि है कि ठंडा है या गरम तो दूसरे हाथसे छूकर जानते है । अरे जब तुम्हारा ही खुदका हाथ है तो दूसरा हाथ न लगाओ और समझ जावो कि गर्म है या ठंडा । जैसे जब बुखार चढ़ा है तब आप एक हाथसे दूसरे हाथकी नाडी पकड़कर समझ जाते हैं कि बुखार कितना तेज चढ़ा है । अरे जब खुदमें ही बुखार चढ़ा है तो जैसेके तैसे हाथ पैर फैलाये पड़े रहो और बुखारका ज्ञान कर लो । मगर कहाँ ज्ञान कर पाते । ये हाथ खुद अपना स्पर्श नहीं जान सकते । ये इन्द्रियाँ दूसरेका स्पर्श जाननेके लिए पहलवानी करती है, मगर खुदको नहीं जानती । यह चटोरी जीभ दुनिया भरके फलोंके रसोका ज्ञान करनेके लिए पहलवान बन रही है मगर रसना भी तो खुद पुद्गल है, खुदमें से कुछ रस नहीं लेती और बाहर बाहरका ही रस ले लेकर यह पहलवान बन रही है । ऐसे ही घ्राणका काम है कि बाहर बाहरका ही गंध लेती मगर खुदका ज्ञान नहीं करती और आँखोका काम तो बिल्कुल स्पष्ट है । बाहर बाहरकी चीजें ही देखनेमें उनकी पहलवानी है, पर आँखें खुदको नहीं देख पाती । खुदको देखनेके लिए सामने दर्पण रखते है ना तब जान पाते है कि काजल लगा है, यहाँ कुछ फुँसी हो गई है । अच्छा यहाँ भी बतलाओ क्या दर्पणको देखकर आँखने अपनी आँखको देख लिया ? तब भी आँख आँखको नहीं देख पायी किन्तु इस आँखका निमित्त पाकर जो दर्पणमें प्रतिबिम्ब पड़ा वह तो परपदार्थ है, सामने है, अब भी उसको ही देख पाये, तो उसको देखकर अनुमानसे जाना जाता कि चूँकि हमारी आँखका ही यह प्रतिबिम्ब है और यहाँ यह फुँसी दिख रही है सो फुँसी इस आँखमें भी है । तो ये इन्द्रियाँ सब नमकहराम है, हम आपको ये अच्छे नौकर नहीं मिले ।

शकाकार द्वारा प्रस्तुत तदाकारता व तदुत्पत्तिके समूहमे भी प्रमाणत्वकी असिद्धि—
यहाँ प्रसंगमे यह बात चल रही है कि इन्द्रियसे ही तो ज्ञान उत्पन्न होता और वह ज्ञान इन्द्रिय को जान नहीं पाता । तो तुम्हारी यह दलील कि जिससे ज्ञान उत्पन्न होता ज्ञान उसको जानता, दूषित हो गई कि नहीं । कुछ सकोच तो जरूर आ जायगा । तो अब विवश होकर भी यदि कहो कि मुनो, सुनो-- दोनो ही तो प्रमाण है, तदाकार भी हो और तदुत्पत्ति भी हो । इन्द्रियसे ज्ञान तो उत्पन्न होता, मगर इस ज्ञानमे इन्द्रियका प्रतिबिम्ब तो नहीं पडा, इसलिए इन्द्रियको नहीं जान पाया और इन सामनेके पदार्थोंसे ज्ञान उत्पन्न भी होता और इन पदार्थोंका आकार भी आया इससे इस ज्ञानने इन पदार्थोंको जान लिया । अब यह बात ग्लैं क्षणिकवादी तो इसमे भी दोष है सो मुनो । यहाँ शकाकार यह बात रख रहा है कि ज्ञान उस पदार्थको जानता है जिस पदार्थसे ज्ञान उत्पन्न होता और जिस पदार्थका आकार ज्ञानमे बनता, अन्यको नहीं जानता । तो देखो हमको किसी पदार्थका ज्ञान हुआ तो जिस समय पदार्थका ज्ञान होता है उस समय पदार्थका निश्चय नहीं होता । ऐसा यहाँ बौद्धदर्शनमे है । इसे तो बोलते है निर्विकल्प प्रत्यक्ष, और उसके बाद फिर जो ज्ञान होता है वह पहले ज्ञानके विषयका निर्णय करता है कि इसने यह जाना । तो अब देखो हमारे ज्ञानमे पहला ज्ञान जब रहा है तो पहले ज्ञानसे दूसरा ज्ञान उत्पन्न हुआ और पहले ज्ञानमे जो कुछ आया था वह सब आकार भी आ गया और फिर भी पूर्व ज्ञानका ज्ञान नहीं हो रहा । सो देखो तदुत्पत्ति और तदाकार दोनो होकर भी ज्ञान फेल हो गया ।

शकाकार द्वारा प्रस्तुत तदाकारता, तदुत्पत्ति व तदध्यवसायमे प्रमाणत्वकी असिद्धि—
यदि कहो कि तदध्यवसाय और चाहिये । तीन हो जायें तो प्रमाण है । तो सुनो जैसे पहले ज्ञानसे जिसे कामला रोग है उसने चीजको पीली देख लिया । चाँदीका गिलास उसे पीला दिख गया और उस ज्ञानके बाद जो दूसरा ज्ञान हुआ । सो प्रथम ज्ञानसे ही तो पैदा हुआ दूसरा ज्ञान । उस ज्ञानमे पहला ज्ञान आ गया न । और पहले ज्ञानमे जो फोटो आयी थी वह भी आ गई । एक दर्पणमे जितनी फोटो आती है दूसरा दर्पणके सामने कर दे तो उसकी फोटो आ जायगी ना दूसरे दर्पणमे । हालांकि दूसरे दर्पणके सामने नहीं है वह पदार्थ जिसकी फोटो आ रही, मगर उन पदार्थोंकी फोटो है इस दर्पणमे और यह दर्पण आ गया इस दर्पण मे तो वे सब फोटो आ गए । तो जब उत्तर ज्ञानमे पूर्व ज्ञान आ गया तो उसमे जो मिथ्या ज्ञान वसा था वह भी आ गया, फिर उत्तर ज्ञान क्यों नहीं उनका ज्ञान करता ? मतलब यह है कि सीधी बात मान लो कि ज्ञान खुद प्रमाण है । ज्ञानमे यह तारीफ है, कला है कि वह अपने आपको अपनी योग्यज्ञानानुसार, क्षयोपशमके अनुसार, लब्धिके अनुसार उपयोग जोड़-जोड़कर जानता रहता है । न तो पदार्थका आकार आनेसे जानता, न पदार्थसे उत्पन्न होनेसे

जानता और न पदार्थके अध्यवसायसे जानता, क्योंकि बौद्धोंका अध्यवसाय तो अनन्तर समय में होता है तब यह निश्चित हो गया कि ज्ञान ही प्रमाण है । जो ६वें सूत्रमें कहा जा रहा था कि मतिज्ञान, श्रुतज्ञान, अवधिज्ञान, मनःपर्ययज्ञान और केवलज्ञान प्रमाण है उसीका ही यह समर्थन है कि ज्ञान ही प्रमाण है, अज्ञान प्रमाण नहीं है ।

सन्निकर्षकी तरह सारूप्यमें भी अर्थाधिगतिशून्यता—देखो सन्निकर्षवादी कहते हैं कि जो कहा था कि इन्द्रिय और पदार्थका भिड़ाव हो तो ज्ञान होता है तो ऐसा भिड़ाव बौद्धों ने भी मान लिया तो बौद्धों तुम भी बोल उठो कि सन्निकर्ष प्रमाण है, बौद्ध कहते हैं कि हम तो न बोलेंगे । हम तो सारूप्यको प्रमाण कहेंगे, सन्निकर्ष प्रमाण नहीं, क्योंकि इन्द्रिय और पदार्थका सन्निकर्ष हो जानेपर भी ज्ञान नहीं होता । ऐसा व्यभिचार देखा जाता है तो सन्निकर्ष प्रमाण नहीं है । तो उसका प्रत्युत्तर यह है कि हे बौद्धजनो तुम्हारा भी तद्गर्कार तदुत्पत्ति प्रमाण नहीं, तदध्यवसाय भी प्रमाण नहीं, क्योंकि ये तीनों होकर भी ज्ञान नहीं होता देखो जैसे ज्ञानसे जाना स्वलक्षणको । स्वलक्षण यह प्रमाणका विषय है, याने क्षणिकवादमें यह बताया गया है कि यह खम्भा आदि कोई पदार्थ नहीं है, यह भूठ है, जैसे कि स्वप्नमें किसीको चीज दिखती है इसी तरह अज्ञानमें यह चीज दिख रही है । यह सत्य नहीं है, खम्भा है, चौकी है, और और कुछ है तो यह सत्य नहीं है । तो सत्य क्या है ? सत्य तो जिससे मिलकर बनता है खम्भा, वह है । हाँ हाँ तो परमाणु तो सत्य हो गया । तो बौद्ध कहते कि परमाणु भी सत्य नहीं है, किन्तु जिससे मिलकर परमाणु बना है वह सत्य है—मायने रूप, रस, गंध, स्पर्श ये हैं सत्य । परमाणु तो भूठ है । होता है ना ऐसा कि भावुकता में आकर छलांग मारी जाती । परमाणुको भी असत्य कह बैठे । और क्या है सत्य ? तो शङ्काकारका मतव्य है कि केवल रूप है सत्य, केवल रस, केवल गंध, केवल स्पर्श है सत्य । ज्ञान होता है तो रूपका होता है, रसका होता है । देखो बेचारोंका अधिक अपराध मत समझना । आपको भी ऐसा लग रहा होगा । परमाणु है कहाँ ? सब कल्पनाकी बात है । रूप ही रूप है और तो है ही नहीं । आँखसे यह हो तो दिख रहा है और जब जीभसे चखते तब कहते कि बस रस ही रस है दुनियामें और कुछ नहीं, और जब गंध लेते तो कहते कि बस गंध ही गंध है दुनियामें और जब स्पर्श करते तो कहते कि बस स्पर्श ही स्पर्श है दुनियामें अब रूप, रस, गंध, स्पर्श इकट्ठे हो जायें तो परमाणु बन गया । तो उनका पदार्थ है केवल रूप अणु, रस अणु, गंध अणु, स्पर्श अणु । जैसे ज्ञान होगा तो नीलका ज्ञान, पीतका ज्ञान उसके साथ यह मत जोड़ें कि नीले खम्भेका ज्ञान । खम्भा तो है ही नहीं, वहाँ तो नील है, पीत है, रस है आदि । यो बोलते हैं, वे हैं स्वलक्षण । सो देखो स्वलक्षण जाना तो उसमें तादात्म्य है क्षणिकत्वका, तो स्वलक्षण ज्ञान कर क्षणिकत्वका अध्यवसाय क्यों नहीं हो जाता

तो सारूप्य भी व्यभिचारी है ।

महर्षियोंके प्रखर अवबोधका स्मरण-- देखो एक होती है विद्वत्ता और एक होता है ज्ञान, तो विद्वत्ता तो अन्य दार्शनिकोमे बहुत भरी हुई है और जैनदर्शनमे यहाँ तो सीधी-सीधी बात कही । आप सोचेंगे-- इसमे काहेकी विद्वत्ता । विद्वत्ता तो उसे कहते हैं कि झूठ हो और सच साबित कर दे । ये जैनाचार्य बेचारे भोले-भाले जैसी बात है, जैसा स्वरूप है वैसा ही कह देते, इसमे काहेकी विद्वत्ता ? हाँ ज्ञान जरूर वह लो । जैनाचार्योंका ज्ञान जरूर है सही, पर विद्वत्ता तो इन अन्य दार्शनिकोमे है, जिन्हे आप देख रहे हो कि कैसी युक्तियोसे क्या मतव्य सिद्ध किए जा रहे है । तो शायद आप यह सोच बैठें होंगे कि फिर जैनाचार्योंमे क्या विद्वत्ता नहीं है ? अच्छा तो एक बात देखो-- ऐसी विद्वत्ताका बटाभार जो करे उसमे विद्वत्ता मानी जायगी कि नहीं ? भैया, दार्शनिकोका विषय बड़ा गम्भीर है । सो यदि सन्निकर्षको प्रमाण नहीं मानते तो बौद्धोके माने गए तदुत्पत्ति तदाकार तदध्यवसाय ये भी प्रमाण नहीं हो सकते ।

तदध्यवसायकी अप्रमाणताको कारणभूत व्यभिचारका प्रदर्शन-- देखो जब ज्ञानसे जाना कि यह नील है, अभी देखो इस समय खम्भा वगैराका नाम न लें, क्योंकि बौद्ध मानते नहीं खम्भाको, वे तो नीला, पीला, खट्टा, मोठा आदिक इन्हीको ही पदार्थ मानते हैं, जिसे वे बोलते हैं-- रूप, रस, गंध, स्पर्श अणु । तो इन अणुओसे ज्ञान होता है तो पूरा जाननेमे आ गया ना ? अब उसमे क्षणिकत्व भी है । बौद्ध मानते हैं कि सर्व क्षणिक सत्त्वात्, सब चीजें क्षणिक है सत्त्व होनेसे । देखो जो लोग यह कहते हैं ना कि पर्याय स्वतंत्र है, पर्याय अहेतुक है । उसकी उत्पत्ति पूर्व पर्यायसे नहीं । पूर्व पर्याय तो नष्ट हो गई, वह उत्तर पर्यायको कैसे पैदा करे ? यह सब दर्शन बौद्धोका है और यह बौद्धोका दर्शन ऋजुसूत्रनयसे निकला है । जो जैनशासनमे बताया है ऋजुसूत्रनय, उसका विषय यह है कि पर्याय अहेतुक है, किसी हेतु से उत्पन्न नहीं होता । अपने समयमे अपने आप हो जाता है, यह ऋजुसूत्रनयका विषय है सो यो क्षणिकवादमे स्वलक्षणमे क्षणिकत्व भी आ गया, उसका बोध करनेको अनुमान बनाना पड़ता है, तदध्यवसाय नहीं हो पाता; अतः सारूप्य अप्रमाण है ।

ऋजुसूत्रनयके विषयका प्रकृत उदाहरण-- देखो क्षणिकत्व असत्य नहीं है, ऋजुसूत्रनयकी दृष्टिसे सत्य है । मगर कोई उसको ही पकड़ कर रह जाय कि बस ऐमा ही है, तो असत्य बन गया । क्योंकि यह एकान्तवाद बन गया । बौद्धसिद्धान्तमे पर्यायका कोई हेतु न होगा, क्योंकि वही एक पूर्णस्वतंत्र सत् है बौद्धसिद्धान्तमे वही पूरा द्रव्य है । जब पूरा द्रव्य है और क्षणिक है और उसको सतान मानते नहीं तो अहेतुक विदित होगा ही । पूरा दर्शन कोई समझे तब छोटी बात समझमे आयगी । जैसे कि बजाज लोग यह तो नहीं सोचते कि

जो कपडाका कोई एक ही प्रकारका स्टाक रख लिया जाय, आजकल जो कपडे चलते हैं उनमें से एक रख लो, सो तो गम नहीं खाते। वहाँ तो कई डिजाइनके कपडे रखेंगे उस स्टाकको देखकर ही तो एक पसद आता है तो जैसे वह एक विशाल बोध हो तो थोड़े बोधकी स्पष्टता है। जो बड़े-बड़े लोग होते हैं और बच्चेको पढ़ानेके लिए मास्टर रखते हैं तो वे यह नहीं सोचते कि बच्चेको अ आ इ ई ही तो सिखाना है सो किसी अपने पडोसके अ आ इ ई जानने वाले साधारण पढ़े आदमीको रख दें, किन्तु वे तो विद्वान ही रखेंगे। उस विद्वानकी कला और तरहकी है। तो पर्याय अहेतुक है, स्वतन्त्र है, उसका पूर्व पर्यायसे सम्बन्ध नहीं, क्योंकि है ही नहीं उस समयमे। यह बताया ऋजुसूत्रनयने। मगर ऋजुनयसे ही जाना अन्य प्रतिपक्ष नयका करे विरोध तो द्रव्यार्थिकनय बन गया असत्य। जब किसीको समझ नहीं होनी तो उसे कुछ ख्याल नहीं रहता कि हम क्या कर रहे हैं? पर्याय अहेतुक है, ऐसा एकांत करनेको किसने असत्य बना दिया? द्रव्यार्थिकनयके विरोधने। सो वह पुरुष कभी द्रव्यार्थिक नयवर जोर देता, और कही वही पुरुष द्रव्यार्थिकनयको असत्य सिद्ध करके पर्यायार्थिक नय को पसद करे। तो जैसे कोई उन्मत्त पुरुष होता तो वह कभी माँको स्त्री भी कहता कभी माँ को माँ भी कहता तो उसका माँ कहना भी सत्य नहीं। ऋजुसूत्रनयका विषय हमने एक परिच्छेदमे लिखा है अध्यात्मसहस्रीमे। इसका भी ऐसा अभेद है कि जैसा अभेद शुद्धनय या परमशुद्धनिश्चयनयका है। देखो भेदको बताने वाले दो नय हैं-- एक तो परमशुद्धनिश्चयनय, शुद्धनय, सप्रहणनय और एक है ऋजुसूत्रनय। अखण्डता दो तरहसे होती है-- एक तो बहुत बड़ा हो तो अखण्ड और एक ऐसा खण्ड करें, ऐसे टुकड़े करे कि जिसका दूसरा टुकड़ा न हो सके तब वह भी तो अखण्ड कहलाया। अखण्ड दो तरहसे हुआ करता है। एक तो विशाल अखण्ड और एक इतना छोटा अखण्ड खण्ड कि जिसका दूसरा खण्ड न हो सके तो उसे भी अखण्ड कहेंगे कि नहीं? तो ऋजुसूत्रनय तो ऐसे अखण्डको कहते हैं कि जो इतना सूक्ष्म खण्ड हो कि जिसका दूसरा टुकड़ा न हो सके। ऐसा खण्ड क्या है? एक समयकी पर्याय? अब उसमे तुम और क्या भेद ढालोगे? आगे जो भेद चलेंगे सो पदार्थकी वजहसे न चलेंगे, शब्दनयोंकी वजहसे चलेंगे तब ही ऋजुसूत्रनयके बाद और जो सूक्ष्म खण्ड करने वाले नय हैं वे शब्दके आधारपर हैं। शब्दनय, समभिरुद्धनय और एवंभूतनय। तो ऋजुसूत्रनय या एवंभूतनयकी ही बात कोई सत्य मानकर रह जाय तो देखो किसीके हो रुईकी दुकान और वह इस दर्शनके नामपर सत्यका ढकोसला लेकर बैठ गया कि हम तो सच ही लेकर बैठेंगे और मानो वह है बौद्ध। अब रुईमे लग गई आग तो अब वह बेचारा बैठा है। अगर बुलाये किसी दूसरे को तो क्या कहकर बुलाये कि दौड़ो बुझावो, रुई जल रही है। वह तो यह सोचकर बैठा है कि हमें तो सच बोलना है। कैसे कहे कि रुई जल रही है? क्योंकि जो रुई है वह जल नहीं

रही और जो जल रही है वह अब रुई नहीं रही, तो कैसे कह दें ? तो उसकी तो ठूकान ही साफ हो जायगी । यह है ऋजुसूत्रनयका एकान्त ।

प्रतिपक्षनयका विरोध होनेपर विवक्षितनयकी भी असत्यता—भाई भोजन कई प्रकारका है । मिठाई खानेका भी स्वाद ले लो, मना नहीं है, पर थोड़ा नमकीनका भी तो स्वाद ले लो । वहाँ तो ऐसा करते हैं और यहाँ वस्तुस्वरूपके प्रतिपादनमें ऐसा नहीं चाहते हैं । अभी ऋजुसूत्रनयकी मुख्यतासे बोलो तो कह दो कि पर्याय अहेतुक है । पर्याय अपने आप होती है । कोई दोष नहीं है । जैनशासन कहता है, मिथ्या कोई बात नहीं है, मगर उसीकी हठ न पकड़ो, थोड़ा द्रव्यार्थिकनयसे भी कह दो कि पर्यायका उपादान कारण पूर्व पर्यायसे सयुक्त द्रव्य है । और यह न मानेंगे तो वह भी बिल्कुल सिद्ध न होगा । जैनशासन सापेक्ष है, स्याद्वादगर्भित है, अन्यथा याने स्याद्वादको छोड़ दें और अब कुछ भी वर्णन करे तो वहाँ विदित हो जायगा कि यह बौद्ध दर्शनका हिस्सा है, यह ब्रह्मवादका हिस्सा है, यह विशेषवादका हिस्सा है व यह सत्कार्यवादका हिस्सा है और जिन्हे अन्य दर्शनका पता नहीं वे इस मिथ्यादर्शनमें लुभा जाते हैं और यह नहीं जान पाते कि हम स्याद्वादी नाम धराकर भी क्या बोल रहे हैं ? तो यह बहुत एक गहन विषय है, नयचक्र बहुत गहरा है ना, और उसमें बड़ी सावधानीकी जरूरत है, नहीं तो याने स्याद्वादका आलम्बन छोड़नेपर सारा कथन सत्य होकर भी असत्य कहलाता । किसकी बात असत्य है बोलो ? पर्याय अहेतुक है, क्या यह बात झूठ है ? झूठ तो नहीं है, मगर द्रव्यार्थिकनयका विरोध है सो झूठ है । अच्छा स्वभाव अपरिणामी है, ध्रुव है, निस्तरंग है और शुद्ध है, यह बात सत्य है कि नहीं ? सत्य है, मगर पर्यायवृष्टिका विरोध करेंगे तो असत्य हो गया । सत्य होकर भी यह असत्य होता है, इस बातको स्याद्वाद समझता कि सत्य सत्य ही रह सके, असत्य न बन जाय, इसकी कला स्याद्वादमें मिलती है ।

तदध्वप्रवसायमे मा प्रमाणत्वका अनियम—ज्ञान किस तरह जानता है, इसके विवेचनमें दार्शनिकोंका संघर्ष हो रहा है । जैनदर्शन तो कहता है कि ज्ञान चूँकि अपनेको जानने का स्वभाव रखता ही है सो जो सत् है उसके बारेमें स्वयं यह ज्ञान करता रहता है । हाँ जब ज्ञानका आवरण पड़ा है तो जितने-जितने आवरणका विगमविशेष है उतना जान पाता है । तो इस समय कुछ लोगोंने यह कहा था कि इन्द्रियाँ पदार्थोंके पास जाती हैं भिड़नेके लिए तब ज्ञान होता है तो बौद्ध जन यह कह रहे हैं कि पदार्थ ही स्वयं अपना आकार ज्ञान में सीप देता है तब ज्ञान होता है तो इस विषयमें चर्चा चलनेके बाद वे यहाँ तक आये कि केवल आकार सीप दे, इतनेमें ज्ञान नहीं, किन्तु जिस पदार्थमें ज्ञान उत्पन्न होता उस पदार्थ को जानता, और इतना भी नहीं, किन्तु जिसका वह बादमें निश्चय करता है उसका ज्ञान

होता है । तो तदाकारता, तदुत्पत्ति और तदध्यवसाय-- ये तीन बातें हो तो ज्ञान जानना है और प्रमाण होता है । इसमें कुछ आपत्तियाँ बतायी गई थी । अब एक अन्तिम आपत्ति स्पष्ट सुनो — इनका यह कहना है कि जिसका अध्यवसाय हो, विकल्प हो, उसके बारेमें उसका ज्ञान होता है, तो सुनो एक है स्वसम्बेदन प्रत्यक्ष । चार प्रकारके प्रत्यक्ष है—इन्द्रियप्रत्यक्ष, मानसिकप्रत्यक्ष, योगिप्रत्यक्ष और स्वसम्बेदन प्रत्यक्ष । स्वसम्बेदन मायने क्या है कि यह ज्ञान अपने आपका प्रत्यक्ष कर रहा है । ज्ञान स्वयंका अनुभव करता है । तो यहाँ ज्ञान जब ज्ञान का अनुभव करता है तो जिस ज्ञानने जाना और जिस ज्ञानस्वरूपको जाना उस ज्ञानस्वरूपने अपना आकार तो दिया नहीं, क्योंकि ज्ञान ज्ञानको आकार क्या दे ? ज्ञानमें आकार रखा ही नहीं है । बाह्य पदार्थ ही नहीं है । तो आकार दिए बिना जान लिया गया पहला ज्ञान स्वसम्बेदनमें, तो वहाँ तो तदध्यवसायका नियम न रहा, इसीलिए बात सीधी मानो कि ज्ञानावरणका क्षयोपशम होनेपर अपनी योग्यता माफिक जहाँ उपयोग लगे उस पदार्थका ज्ञान होता है । और भी देखो—ज्ञानने अपने आपको आकार लिए बिना जान लिया तो जब अपने आपको बिना आकार लिए जान लिया, तो इन सारे पदार्थोंको बिना आकार लिए ज्ञान जान जाय, इसमें कोई आपत्ति नहीं है ।

ज्ञान द्वारा स्वनिर्णय बिना अर्थनिर्णयकी असंभवता— ज्ञान जानता है, स्वयं जानता है, अपने आपके द्वारा जानता है, उस जाननेमें विषय सत् पदार्थ होते हैं । जो है सो जाना जाता है और वह प्रमाण माना जाता है । देखो जब जानते हैं तो वहाँ दो का जानना चलता है, स्वका और जिस पदार्थको जाना उसका । दो के जाने बिना ज्ञान कहलाता ही नहीं है । जैसे कहते ना कि पहले घरमें सगठन हो तो फिर बाहरमें सगठन बनानेकी बात सोचें । अब अपने घरमें तो चल रही हो आपसमें बहुत लड़ाई और समाजमें करें सगठनका उपदेश तो बताओ उसका कुछ अमर भी होता क्या ? घरमें तो फूट हो और समाजमें करे नेतृत्वका दावा तो उसका असर नहीं हो सकता । हर बातमें आप यही बात समझते जाइये । हम खुद तो कषायवान बने हैं और दें शान्तिका उपदेश तो क्या वह ठीक बैठेगा ? हम खुद तो अशुद्ध हैं और समझें पर्यायके ढगसे कि हम तो शुद्ध हैं तो कोई तुक मिलेगी क्या ? अरे यहाँ शुद्धता का अर्थ यह है कि हमारा स्वभाव शुद्ध है, स्वभाव विकृत नहीं होता । जैसे पानी गर्म होनेपर भी पानीका स्वभाव गर्म नहीं है, ऐसे ही आत्मा कषायवान होकर भी आत्माका स्वभाव कषाय वाला नहीं है, हाँ, स्वभावकी शुद्धता है और इसी शुद्ध स्वभावकी दृष्टिके प्रतापसे कषायें दूर होती हैं । तो ज्ञानमें भी यह ही प्रक्रिया है कि ज्ञान स्वका निर्णय रखता है । तब ज्ञान में जो जाना गया उसका भी निर्णय पडा हुआ है । तो दो बातें आयी ना-- स्वसम्बेदन और अर्थसम्बेदन । स्वका भी ज्ञान और अर्थका भी ज्ञान ।

ज्ञानवृत्तिके विषयमे दार्शनिकोंके सप्रतिपक्ष दिचार—अब देखो कितने ही दार्शनिक ऐसे है कि कहते है कि पदार्थका तो ज्ञान होता है, मगर स्वका ज्ञान नहीं होता । तो कितने ही दार्शनिक ऐसे है कि जो यह कहते हैं कि स्वका तो ज्ञान होता है, पदार्थका ज्ञान नहीं होता, तो देखो इसी बातको जैनशासनमे यो कहा कि व्यवहारनयसे परका ज्ञान और निश्चयनयसे स्वका ज्ञान । व्यवहारनय असत्य नहीं होता, किन्तु उपचार वाला व्यवहार हो तो असत्य होता है । बाह्य पदार्थके बारेमे हमको जानकारी हुई, यह बात असत्य नहीं । यह ही तो व्यवहार कहलाता है । मगर यह ज्ञान उस बाह्य पदार्थका है, ऐसा कहना असत्य है, क्योंकि उपचार हो गया । ज्ञान बाह्यपदार्थमे जाकर जानता हो जाननरूप परिणामाता हो, यह असत्य हो गया, क्योंकि इसमे एक द्रव्यको दूसरे द्रव्यका कर्ता कह दिया । एक द्रव्य दूसरे द्रव्यका कर्ता है यह उपचार कथन है और यह मिथ्या है, मगर अर्थको विषयभूत मात्र निमित्त पाकर इसमे यह परिणाम बन गया यह मिथ्या नहीं । यह व्यवहारनय है । होता ही है ऐसा । तो दो बातें आती है ज्ञानमे— (१) स्वका वेदन और पदार्थका वेदन । तो यहां शंका-कार यह बतला रहे हैं कि पदार्थका वेदन तो आकार आनेसे प्रमाणभूत है, और स्वका वेदन ? तो इसके बारेमे शंकाकार कहता है कि स्वके ज्ञानका स्वरूपमे प्रमाणत्व ही नहीं है । प्रमा-णता तो बाहरी पदार्थकी है और यही दुनियाका निर्णय करती है । फिर दुनियाको चूंकि पदार्थोंमे निर्णय करना है, इसलिए पदार्थोंकी ओरसे बात कही । परन्तु यह बात अनुभव-बाधित है ।

कषायके वेगकी विडम्बना-- देखो किनने ही हठी लोग ऐसे होते है कि दिल तो जान रहा है कि सच्ची बात यह है और चूंकि कह आयी बात, इसलिए मिथ्यापर हठ है । ऐसे आपको अनेक उदाहरण मिलेंगे । घरमे मिलेंगे, समाजमे मिलेंगे और दार्शनिकोंमे मिलेंगे । चित्त तो जान रहा है कि सच तो यह है, पर क्या करें ? हम इस कुलमे पैदा हुए तो इसकी बात हमे समर्थित करना है अथवा हम इस पक्षमे, इस पार्टीमे दाखिल हुए तो इसकी बात समर्थित करना है । घरमे मान लो स्त्री पुरुषमे लड़ाई हो गई । अब वहाँ यद्यपि जान रहे हैं कि इसमे हमारा कसूर है, मगर कुछ शान तो रखना है, पोजीशन रखनी है ना घरमे, तो अब कभी ठंडे न बोलेंगे, दूसरेका अपराध बतायेंगे । इसने ऐसा किया । तो ये सब कषायोंके रंग हैं, नहीं तो यदि सब लोग ऐसी ईमानदारी बर्ते कि जो भीतरमे समझ रखा हो वैसा ही हम बर्ते याने जो भीतरमे समझ रखा हो वैसा ही हम बोलेंगे तो एक भी झगडा नहीं है और विपत्ति तो यह है कि समझ तो रहे हैं सही, पर बोलनेमे चूंकि व्यवहार है ना और यहाँ समझ रखा है ससार । तो वहाँ मिथ्या बोल आया तो मिथ्या बातकी हठ करेंगे ।

दुर्लभ मानवजीवनमे आत्मसावधानीका मूल्याङ्कन-- प्रायः दो हजार सागरमे अस

पर्याय रहती है, इससे अधिक नहीं रहती त्रस पर्याय और उस त्रस पर्यायमे बहुत कम भव मनुष्यके मिलते हैं। आज दुर्लभतासे यह मनुष्यभव मिला और इस मनुष्यभवमे ही कुछ पुराने भवोंकी गलती दुहराते रहे, जो पूर्वभवमे गलती करते आये। क्रोध करना, घमंड करना, मायाचार रखना, लोभ रखना, ममता रखना, अज्ञान रखना और यह ही बात इस भवमे कर ली तो यह दुनिया क्या है ? १६७॥ लाख कुल कोटि देह वाले अनन्त जीव, इतने प्रकार के जीव पाये जाते हैं, इनमे जन्ममरण होगा, अगर इस मनुष्यभवमे अपना सुधार न किया। यहाँ तो मर रहे थोड़ेसे पैसोंपर, और मान लो यहाँसे मरकर बन गए कोडा-मकौडा या कुत्ता, बिल्ली, सूकर आदि तो फिर कहाँ यह शान रह पायगी ? अरे भगवान् जिनेन्द्रदेवकी भक्ति हो तो जिनेन्द्र देवका जो सत्य मार्ग है उसपर दृष्टि दे, अन्यथा यदि जीवनको बरबाद कर दिया तो सहारा कोई किसीका नहीं है, दुःख ही भोगेगा। जब यह जीव नरकमे जन्म लेता है और उसे कुछ ज्ञान होना है, ज्ञान तो अवधिज्ञान मभी नारकियोंके है, जो मिथ्यादृष्टि है उसके कुअवधिज्ञान और जो सम्यग्दृष्टि है उसके अवधिज्ञान। तो वहाँ ज्ञानी नारकी सोचता है कि हाय जिनके लिए हमने इतना अन्याय किया वे यहाँ कुछ भी हमारा साथ नहीं दे रहे। हमको अकेले ही सब दुःख भोगने पड़ रहे हैं। अगर स्याद्वादसे सम्मत रखा तत्त्व ज्ञान और मदकषायका रखा व्यवहार तो जीवन सफल ही समझिये।

ज्ञानकी चर्चाके प्रसंगमे शंकाकार द्वारा संवेदनकी स्वरूपमें अप्रमाणत्वका प्रस्ताव — यहाँ चर्चा की जा रही है ज्ञानकी। हम आप सब ज्ञानमय हैं। तो ज्ञानकी ही यहाँ चर्चा चल रही है। ज्ञान स्वको जानना और अर्थको जानता, और यह ज्ञान स्वके जाननेमे तो प्रमाण ही रहता है, प्रत्यक्ष ही रहता है, स्पष्ट है। चाहे पदार्थकी जानकारी स्पष्ट न हो, मगर ज्ञान को ज्ञानके जाननेकी जानकारी तो स्पष्ट ही रहती, किन्तु यहाँ शंकाकार कहता है कि स्व-संवेदन स्वरूपमे प्रमाण नहीं है, वह तो उपचारसे प्रमाण है, व्यवहारसे प्रमाण है, और देखो— शंकाकार ही कह रहा है कि शास्त्र कोई प्रमाणकी चीज थोड़े ही है। शास्त्रोंका तो इतना प्रयोजन है कि मोह हट जाय। इससे आगे और कुछ मतलब नहीं। (समझना शंकाकारकी बात है) और यो कभी-कभी कोई उपन्यास पढ़ो तो उसमे भी ऐसी कोई किरण जगती है कि मोह दूर हो जाता है, कुछ देरको तो दूर हो ही जाता है। जब उपन्यासमे चर्चाये आती है कि वह तो उससे इतना प्रेम करता था, पर उसने उसको प्राणघातक धोखा दिया। तो जब पढ़ रहे यह बात तो उस समय दिल कहता कि कुछ सार नहीं सब बोखेबाज है। तो लो उस उपन्यास के अध्ययनके द्वारा भी मोह हट गया कुछ देरके लिए तो ऐसे ही शास्त्रोंको भी उपन्यास जैसा समझ लो, क्योंकि उनका काम मोह हटाना है। ऐसे ही इस स्वके जाननेमे कोई प्रमाणता नहीं है। देखो कैसे-कैसे मतव्य उठा करते हैं तत्त्वके निर्णयमे।

स्वसंवेदनमें स्वरूपप्रमाणत्व व आगमका प्रमाणत्व—अब वहाँ शास्त्रकी प्रमाणाता अगर देखें तो चूँकि ये सब आगम अरहत देवके मूल दिव्यध्वनिकी परम्परासे चले आये हैं, इसलिए ये तो पक्के ही प्रमाण हैं, पर हम आपकी बुद्धि यह सर्वथा प्रमाण नहीं है। अभी कुछ दिन बाद एक विषय बहुत उत्तम निकलेगा कि जितने भी ज्ञान हम आपको होते हैं, इनमें से कोई भी ज्ञान ऐसा नहीं जो पूरा प्रमाण हो या पूरा अप्रमाण हो। यह विषय चलेगा बड़ी स्पष्टतासे तब आँखें खुलेंगी कि हम न कुछ पाये हुए ज्ञानपर गर्व करते हैं, और उसमें दम क्या ? यहाँ प्रकरण यह है कि क्षणिकवादी दार्शनिक यह कह रहे हैं कि स्वसंवेदनमें अपने आपकी समझके लिए प्रमाणाताकी जरूरत नहीं होती। वह तो उपचारसे प्रमाण है। तो पहली बात तो यह ही देखें कि यदि यह उपचारसे है तो कोई मुख्य नहीं हो सकता है। और सभीके सभी यदि उपचारसे हो जायें तो मुख्यका अभाव हो गया, फिर तो कोई व्यवस्था न बनी।

प्रमाणके अपलापकी अशक्यता—शकाकार दार्शनिक यह बतला रहे हैं कि देखो प्रमाण कोई एक चीज नहीं है। कहीं अक्षरोको प्रमाण मानते, कहीं गवाहको प्रमाण मान बैठते, तो कहीं कब्जाको प्रमाण मान बैठते। तो प्रमाणका कोई आधार ही नहीं है। जिसके मनमें जो आया सो मान लेता है। तो प्रमाण कोई चीज ही नहीं। किसका सूत्र लगाये फिर रहे—‘तत्प्रमाणे’ जब कोई प्रमाण मुख्य नत्त्व ही नहीं, तो चर्चा किसकी ? चीज रहे तो चर्चा करो, ऐसी एक आपत्ति दार्शनिक दे रहे। मगर उत्तर स्पष्ट है कि अपने-अपने अंदरमें किसको ज्ञान नहीं है और जिसको ज्ञानका बोध नहीं है ? सब जानी है, सबको सही बोध होता है, सब समझते हैं, पर कषाय साथमें ऐसी लगी है कि जैसी समझ बनी है वैसी कहनेमें डरते हैं। देखो सब जगह बात है ऐसी। घरमें देखो जो बहुत लडता है, समझते हैं सब सास-बहू की लड़ाई, देवरानी-जेठानीकी लड़ाई, क्या समझते नहीं है सब बातें ? किसका अपराध है, यह समझते हैं, पर कषायें ऐसी लगी हैं कि सही बातको आलेमें रख देते हैं। ये कषायें इस जीवको बरबाद करने वाली हैं। यदि अपने आपका उद्धार चाहिए तो कषाय विषको दूर कर दो तो यह ज्ञान आपको सन्मार्गकी ओर ले जायगा। अब यह कषायसहित होनेसे कृत्रिम बन्धन पुष्ट बन गया। जैसे कोई दुष्ट घोड़ेपर सवार हो तो वह तो खोटी जगहमें ले जायगा, पर यदि उसकी लगाम लगा दी जाय तो उसको लगामके उपायसे सन्मार्गमें लाया जा सकता है इसी प्रकार ज्ञान तो हमारे पास है, पर इन कषायोंका विष हटा दें तो इस ज्ञानको सन्मार्गमें लाया जा सकता है।

संवेदनके पूर्वमें स्व और अर्थ दोनोंको उड़ाकर संवेदनाद्वैतका भागनेका प्रयास—यहाँ यह चर्चा चल रही है कि ज्ञान जो जानता है सो वहाँ दो दातें समझमें आती हैं—एक

तो ज्ञान खुद अपनेको जान रहा, दूसरी बात पदार्थको जान रहा है, ये दो बातें सबके अन्दर होती हैं ना ? सबको अनुभव है । तो यहाँ दो बातें हुईं— स्वसम्बेदन और अर्थसम्बेदन । सबे-
दनके मायने ज्ञान । इस प्रकरणमें सम्बेदन शब्द आये तो उसका अर्थ ज्ञान समझना । तो ज्ञानके सम्बन्धमें दो बातें होती हैं ना ? स्वसम्बेदन और अर्थसम्बेदन अर्थात् ज्ञान खुदको भी जान रहा है और पदार्थको भी जान रहा है । तो अभी तक तो कुछ यह सघर्ष चल रहा था कि कोई दार्शनिक तो यह कहता है कि ज्ञान या इन्द्रियाँ अर्थके पास जाती हैं, तब कोई यह कह रहा था कि अर्थ या अर्थका आकार ज्ञानमें आता तब अर्थ जाना जाता । अब तीसरी बात कह रहे हैं कि न तो ज्ञान स्वको जानता है और न ज्ञान परको जानता है, किन्तु ज्ञान ज्ञान ही रहता है, इसे कहते हैं सम्बेदनाद्वैत । ब्रह्माद्वैत, ज्ञानाद्वैत ये सब इसी तरहके कुछ फर्क ले ले करके दर्शन है । ज्ञान, बस ज्ञान हो रहा, जानन है, किसका जानन है ? तो न ज्ञानका जानना है, न पदार्थका जानना है । ऐसा सम्बेदन अद्वैत मान ले तो सारे भगडे मिट जायेंगे । शकाकार कह रहा—ऐसा मौन लेनेपर न तो आकारका भगडा रहा और न इन्द्रिय पदार्थके पास जाये इसका भगडा रहा और न प्रमाण अप्रमाणका भगडा रहा । न कोई प्रमाण है, न कोई अप्रमाण है, बस एक सम्बेदन मात्र है । ज्ञान ही ज्ञान है, जानन ही जानन है । देखो लग रहा होगा ऐसा कि यह दार्शनिक क्या कह रहा है कि कुछ है ही नहीं और न किसीका जानना बन रहा । केवल जानन ही जानन तत्त्व है ।

सम्बेदनाद्वैतकी ओर विशेष बड़ जानेका संभावित प्रथम आधार—अच्छा देखो सब दार्शनिकोंको अपना मित्र समझो । किसीको बैरी विरोधी या घृणास्पद समझकर उसकी चर्चा न करो तो अपनेमें कुछ मिलेगा । अपनेको तो तत्त्व मिलनेसे मतलब है । देखो उसकी बुद्धि किस ओर गई थी या किसीने कुछ कोई तथ्यकी बात मुन रखी थी, जिसपर कि यह सम्बे-
दनाद्वैतका आग्रह करके रह गया । अच्छा आप अपने स्वानुभवकी स्थिति तो बतलाओ । स्वा-
नुभवमें किसी परपदार्थका खयाल है क्या ? नहीं है । तो स्वानुभवमें खुदका भी खयाल है क्या ? नहीं है । देखो अगर ज्ञानमें खुद आत्माका खयाल रहे तो वहाँ अन्तर रहता है, भेद रहना है, निर्विकल्प स्वानुभूति नहीं कहलाती । इस तथ्यको तो दूसरे ज्ञानी लोग बता रहे हैं । निर्विकल्प स्वानुभव करने वालेकी स्थितिके विषयमें वह खुद इस विकल्पमें नहीं है । तो ऐसा जब एक निर्विकल्प स्वानुभव होता है उस स्थितिका वर्णन हो रहा होगा । आचार्य महाराज इस स्वानुभवकी स्थितिको बड़ी एक निर्विकल्प पद्धतिसे कह रहे होंगे । तो किन्हीं सुनने वालों के चित्तमें आया कि हा बात तो यह ही है । यह ही सार है । तो इसमें इतना बड़ गये कि इसके सिवाय अन्य कुछ नहीं है । अरे जब स्वानुभवमें है तो वहाँके लिए यह ही बात है, मगर जब विकल्पमें आ गए, घर-गृहस्थीमें है, व्यवहारमें है, यहाँ-वहाँकी बात मुन रहे और

यहा इस सम्बेदनाद्वैतकी रटन लगावें तो यह असत्य हो जायगा ।

वस्तुस्वरूपके विषयमे सत्य व असत्यके न्यायकी कुञ्जी— भैया ! एक ही कुञ्जी है सबके न्यायकी । चाहे जैन दार्शनिक हो, चाहे जैनमे और बोई कुछ उत्पन्न हो गया हो, सब के न्यायकी एक ही कुञ्जी है । जो तुम कहते हो सो सत्य है उसे हम झूठ नहीं कहते, पर साथ जो प्रतिपक्षनय है उसका जो विषय है, उसे, यदि तुम नहीं मानते तो तुम्हारी बात झूठ है और प्रतिपक्षनयका विषय भी मानते हो तो उसे कहते रहो सच है । एक ही कुञ्जी है, सब पर घटा लो । जैनोपर, मत भेद करने वालोपर तो घटता ही है, पर अजैन दार्शनिको पर भी घटा लो । देखो जब मनुष्य है, विद्वान है, ज्ञानवान है, बड़ा ऊँचा बोध पाये है, अनुभव पाये है, तो किसीकी कुछ भी जानो हुई बात सर्वथा असत्य तो हो नहीं सकती । वस्तुस्वरूपके सम्बन्धकी बात, मजहबकी बात नहीं कह रहे । मुसलमानी मजहबमे तो कहते हैं कि खुदाके नामपर बकरा मारो, मेढा मारो आदि तो ये क्रियाये असत्य है, पर वहा भी मूल तथ्य देखो । कैसा, सो सुनो—जब किसी समय उनके पैगम्बरोंने कहा कि देखो जिसको तुम सबसे प्यारा मानते हो उसकी बलि कर दो, कुर्बानी कर दो । तो जरा बताओ तो सही—तुम्हे सबसे प्यारा क्या लगता ? किसीने कहा ज्ञान । तो ठीक है, ज्ञान तो ज्ञानियोको प्यारा है, पर अज्ञानियोको कह रहे कि उन्हें सबसे प्यारा क्या लगता ? कोई कहेगा कि हमे तो सबसे प्यारा लडका लगता, कोई कुछ बतायगा, कोई कुछ, पर ये कुछ प्यारे नहीं होते, क्यों कि अपने प्राणोपर कभी नौबत आ जाय तो फिर उन पुत्रादिक प्रिय चीजोकी भी उपेक्षा करके अपने प्राणोकी रक्षा करेंगे । तो अज्ञानियोको सर्वाधिक प्रिय है कषाय । खूब अनुभव करके भी देख लो, इन कषायोके पीछे तो लोग अपनी आत्महत्या तक कर डालते है । तो सबसे अधिक प्यारी हुई कषाय । तो पैगम्बरने यह कहा कि तुम कषायोकी बलि कर दो और मूर्खोंने क्या समझा कि देखो हमारे पैगम्बर गाहब कह रहे है कि जो सबसे प्यारा हो उसकी बलि कर दो । तो हमे तो सबसे प्यारा लडका है उसकी बलि कर दें । तो मजहबमे भी अगर कोई बहुत घुसकर एक जड पकड़े तो जिसने चलाया होगा उसने मूलमे कोई न कोई सार बात कही होगी । दर्शनमे और वस्तुस्वरूपमे तो बिल्कुल स्पष्ट है ।

सवेदनाद्वैतके तथ्यकी मीमांसा—यहा सम्बेदनाद्वैतवादी कहते हैं-- देखो दो बातें मान रहे हो तुम—अर्थसम्बेदन और स्वसम्बेदन । तो देखो भाई, तुम अर्थसम्बेदनमे से तो अर्थ निकाल दो और स्वसम्बेदनमे से स्व निकाल दो तो क्या रह जायगा ? सवेदन । अपना केवल एक सवेदन ही तत्त्व है । न वह स्वको जानता, न पदार्थको जानता, न प्रमाण है, न अप्रमाण । सद भगडा मिट गया, आरामसे बैठो । देखो भैया । मिथ्या उपदेशकी बात बड़ी जल्दी सुहा जाती है, क्योंकि उसमे कुछ कठिनाई नहीं । भोगोकी भी छुट्टी और कुछ ज्ञान

और दिमाग लगानेकी भी जरूरत नहीं। तो यह सिर्फ सवेदनाद्वैत भी सुहा गया होगा। ये कहते कि जिन्दगी खूब मौजसे बिताओ। किसी बाहरी पदार्थभी सत्ता भी नहीं। बस सम्वेदन सम्वेदन, जो न खुदको जानता न परको, लेकिन इसपर विचार करो तो यह तत्त्व सिद्ध ही नहीं है। इसके सम्बन्धमे थोडा पहले बताया था और अब थोडी ही बात सुनो। अच्छा बताओ सम्वेदनाद्वैतवादी, तुम जो कह रहे हो वह गत्य है कि असत्य? अगर कहो कि सत्य है तो सिद्ध हो गया कि तुम्हारी बात प्रमाण है। प्रमाण तो मान लिया। अभी तो प्रमाणको भी इन्कार करते थे कि प्रमाण नामकी कोई चीज नहीं और अगर कहो कि हमारी बात झूठ है तो तुम्हारी बात अप्रमाण है। अप्रमाण बन गया अर्थात् सम्वेदनाद्वैत न रहा।

खरविषाणवत् शून्य सवेदनाद्वैतवादकी अप्रयोजकता और असिद्धि— अब यहाँ शकार कहता है कि हमारा तो यह सिद्धान्त है कि वह न तो सत्य है, न असत्य है, न प्रमाण है, न अप्रमाण, न स्वको जानता, न परको जानता। सर्वविकल्पोसे अतीत है वह सम्वेदन, देखो ऐसा सम्वेदन ऐसा अनुभव विकल्पसे अतीत तो जैनशासनमे भी कहा, प्रमाणनय निक्षेप से अतीत है, भेदरहित है, तरंग नहीं है। समाधानमे सोचिये—कहा तो है, मगर इसीपर डट कर नहीं रह सकते। बताया है कि भाई वस्तु द्रव्यपर्यायात्मक है, स्वभावदृष्टिसे नित्य है, पर्यायदृष्टिसे अनित्य है। जैसे कोई इस खम्भेको देख रहा है कि यह खम्भा सामनेसे आधा भाग तो दिख रहा, मगर आधा नहीं दिख रहा, आधेसे अधिक तो दिख जाता है ना? अब कोई यह कहे कि यह तो इतना ही है, यह खम्भा ऐसा है तो यह बात सच है कि झूठ? है तो सच, मगर पीछेके भागको कहा झूठ तो यहाँका देखना भी झूठ। एक हाथ है यह, तो इसमे एक तरफ तो गदेली है, देखिये और उसके दूसरी तरफ वाल है। अब कोई गदेली वाले भागको देखे और उसे तो कहे कि यह है तो, यह तो सच कहा, मगर रोम वाले भाग को कहे कि नहीं है तो उसकी गदेली वाली भी बात झूठ रही। तो यह एक कुञ्जी है जैन-शासनका निर्णय निकालनेकी। यहाँ हथेलीका दृष्टान्त देनेपर एक कथा याद आ गई कि एक सभा भरी हुई थी। उसमे बादशाह अकबर और उसका मंत्री बीरबल-- ये दोनो भी वहाँ बैठे हुए थे। वहाँ अकबर बादशाहने पूछा बताओ बीरबल हमारी गदेलीमे रोम क्यों नहीं है? तो बीरबल बोला—महाराज आपने अपने हाथसे इतना अधिक दान दिया कि दान देते-देते सारे रोम घिस गए। अच्छा यह तो ठीक कहा, पर यह बताओ कि तुम्हारी गदेलीमे रोम क्यों नहीं है? महाराज आपने दान दिया, हमने दान लिया तो दान लेते-लेते हमारी गदेली के रोम घिस गए। अच्छा और जो ये सभामे सभी लोग बैठे हैं उनकी गदेलीमे रोम क्यों नहीं हैं? महाराज आपने दान दिया, हमने दान लिया और य सब नगाके लोग यो ही हाथ

मलते रह गए इस कारण हाथ मलते-मलते इनकी गदेलीमे से रोम मड गये है । तो देखिये यहाँ म्याद्वादकी बात कह रहे है । ऐसा स्पष्ट सिद्धान्त है और अपने चित्तको, अपने ज्ञानको इतना उज्ज्वल बना लें कि कही कोई शङ्का ही न रहे, और आपके सब मित्र बन जायेंगे, आपकी निगाहमे कोई विरोध रहेगा ही नहीं । और देखो जो जैसा बहता है और प्रतिपक्षनय को असत्य कहकर उतनी हठमे रहता है तो हमे तो विरोध नहीं, पर वे खुद अपने ही पैरमे कुल्हाड़ी मारते है तो उनका ही तो बिगाड है, हमारा आपका बिगाड तो नहीं । हम आप तो स्याद्वाद विधिमे सब तत्त्वोका ज्ञान करके सबके साथ मित्रता बनाये हुए है । हमारे तो बौद्ध भी मित्र है, दैशेपिक भी मित्र है । तत्त्वके बारेमे निर्णय करने को चले तो देखो उनका अन्तः आशय उनकी बुद्धि गई तो इस ओर कि मोह मिटाना है, ससारसे छुटकारा पाना है । सबका ध्यान यह ही तो था, लेकिन अब थोड़ीमी मार्गकी गलती हो गई, सब बोलकर भी भूठे हो गए । तो समझो स्याद्वादकी किननी बड़ी देन है ? जीवनको शान्त बना दे, निराकुल बना दे और स्पष्ट बना दे । सो विधि तो तत्त्वज्ञानकी यह है ।

मत्तताका बीज मतान्धता—शकाकार यहाँ यह कह रहा कि हम तो ऐसा सम्वेदन मानते कि जो न सत्य है, न असत्य, न प्रमाण है, न अप्रमाण, न स्वको जानता, न परको, तो फिर उत्तर यह है कि इसकी बुद्धि ठीक बनानेके लिये किसी चिकित्सालयमे भेजना चाहिये । वरना जहाँ कोई युक्ति नहीं, जहाँ अनुभव भी काम नहीं देता और अपना मनमाना तत्त्व बन रहा हो तो उससे सिद्धि क्या बनेगी ? भला अनवस्थित तत्त्वसे क्या कोई सिद्धि हो सकती ? यो तो हम कह देंगे कि गधेके सींग भी होते । तो गधेके सींगसे और तुम्हारे अनवस्थित तत्त्वमे क्या विशेषता रही ? केवल एक मान रहे सम्वेदनमात्र, ज्ञानमात्र, न उसका आधार ब्रह्म रहा, न उसकी तरंग रही, न उसका कार्य रहा । देखो—अद्वैतवाद अनेक होते हैं । ब्रह्माद्वैतवादका तो तीसरा, चौथा नम्बर समझिये याने ब्रह्मवाद सवेदनाद्वैतवादसे विशुद्ध अद्वैतवाद नहीं है जितना विशुद्ध अद्वैतवाद प्रतिभासाद्वैत है, यह हुआ सम्वेदनाद्वैत, प्रतिभासाद्वैत, जिसमे कुछ ज्ञान हो नहीं है, और नाम घर दिया ज्ञानका । उसके बाद जब कुछ ठिकाने आये तो चलो ज्ञानाद्वैत चेतना तो माना, मगर ज्ञानमात्र है, और कुछ नहीं है । तो तब यह आशका होती कि वह प्रतिभास, वह ज्ञान, उसका कुछ आधार तो होगा, तो आयगा ब्रह्माद्वैत, उनके भी नाना बन गए सम्वेदनाद्वैतवादी । एक ज्ञानमात्र तत्त्व है, जिसका न कोई काम है, न किसीको जानता है, न परको जानता है, किन्तु ज्ञान नामका ज्ञान है ऐसा अवस्थित तत्त्व तो खरविषाण जैसी बात हो गई याने असत् और इसमे कोई फर्क नहीं । तो शकाकार कहता है कि कैसे नहीं फर्क है ? एक यह सवेदनाद्वैत ज्ञानाद्वैत यह प्रकाशमान है, प्रतिभासस्वरूप है । अच्छा प्रतिभासस्वरूप है तो क्या वास्तवमे है ? अगर कहो कि हाँ वास्तव

मे है तो प्रमाण बन गया, तो तुम प्रमाणको मना कैसे करते ? और कहो कि नहीं है तो खत्म हो गया ।

शुद्ध सम्बेदनकी अलौकिक अनुभूति होनेपर भी अर्थावबोधात्मकता — देखो चारों तरफ के ख्याल छोड़कर, अपने देहका भी भान छोड़कर, अपने भीतरमे जो ज्ञानस्वरूप जाग रहा है उस ज्ञानस्वरूपमे जो अनेक बातें समझमे आती है उन्हें भी भूलकर एक ऐसे तत्त्वपर जाइये जहाँ केवल प्रतिभास प्रतिभास ही रहे और देखो ऐसी स्थिति बन तो जाती है कि केवल प्रतिभासमात्र हो, मगर वहाँ भी आनन्द आता कि नहीं आता । विलक्षण आनन्द, अलौकिक आनन्द न हो तो फिर ज्ञान बिल्कुल आ ही नहीं सकता । वहाँ ज्ञान चमक रहा है, भीतरमे जग रहा है जिस ज्ञानका यह स्वाद लेता है, पर यह सम्बेदनावाद तो सबको [ही मना करता है एक तरफसे, कोई नास्तिक नाम न धर दे, इसलिए नाम रख दिया सम्बेदनाद्वैत । यदि यह सवेदन सवेदनका आकार लिये बिना सविदित हो जाता है तब क्या बात सिद्ध हुई कि देखो जैसे तुम्हारा सम्बेदन, यह ज्ञान इसमे कोई आकार तो न आया, खुदका भी आकार न आया, मायने ज्ञानमे ज्ञानका आकार न आया और फिर भी ज्ञानने ज्ञानको जान लिया । तो इन सब पदार्थोंमे भी यह ही बात लगा लें कि ये सारे पदार्थ बिना आकार सौंपे, ये ज्ञानमे आते जावें । तब सिद्धांत निकल आया कि ज्ञान है और उसका जानना काम है और वह काम ऐसा ही है कि इसमे अर्थ विकल्प है और यह खुदको समझता है व अन्यको जानता है । रत्न है जैसे, वह तो स्वयं चमकदार है, प्रकाशमान है । ज्ञान है स्वयं प्रकाशमान, वह तो जानतो ही रहेगा, उसका जानना कौन मेटेगा ? इसका नाम आत्मा रखा गया है । आत्माका अर्थ क्या है ? जो निरन्तर जानता रहे उसको कहते हैं आत्मा । “अतति सतत गच्छति जानाति इति आत्मा ।” आत्मा अत् धातुसे बना है । अनादिसे लेकर अनन्तकाल तक, निगोदसे लेकर सिद्ध भगवान तक जो-जो भी दशा बनती है कही भी बसलावो यह आत्मा जाने बिना रहा क्या ? निगोदमे था तो जानता था, यहाँ है तो जानता है । सिद्ध हो गया तो जानता है । तो यह तो एक चमकदार रत्न है, तुम रुमालमे छिपा लो तो वहाँ भी प्रकाशित है, सामने धर दो तो वहाँ भी प्रकाशित है । बँट्टी जला दो, अब उसके ऊपर काठ रख दो तो भी वह अपनेमे प्रकाशित है, आवरण हटा दो तो वह प्रकाशित है । ज्ञान तो सतत जाननहार है । देखो अपना सर्वस्व धन यह ही है, इसके अतिरिक्त अपना और कोई धन नहीं । जरासी जिन्दगीमे इन बाहरी पदार्थोंको धन मान-मानकर यह जीवन पापमे बिताया जा रहा है, तो क्या सिद्धि मिलेगी ? काम नहीं चलता गृहस्थीमे । तो समझ लो कि यह गुजारेका स्यान है, पर यह मेरा कुछ है नहीं । मेरा धन तो मात्र ज्ञानस्वरूप है तो इस प्रकार यहाँ तक यह बात सिद्ध की जा रही है कि सम्बेदन पदार्थका आकार लिए बिना जानता है । जैसे कि संवे-

दन अपने आपके ज्ञानका आकार लिए बिना जानता है ।

ज्ञानाकारताके समर्पणकी मान्यतासे भी सारूप्यमें प्रमाणत्वकी सिद्धिका अनवसर—
उक्त समाधान सुनकर शंकाकार कहता है कि हम तो इसको भी निराकार न कहेगे । ज्ञान जब ज्ञानको जानता है तो ज्ञानमें ज्ञानका आकार आ जाता है और फिर उस ज्ञानाकारका जो ग्रहण है वह उसका फल है, तो कहते हैं कि इसमें तो अनवस्था है, मायने इस ज्ञानने पूर्व ज्ञानका आकार लेकर पूर्व ज्ञानको जाना तो यह ज्ञान दूसरे ज्ञानको अपना आकार सौंप देगा तब जाननेमें आयगा । वह दूसरा ज्ञान किसी तीसरे ज्ञानको अपना आकार सौंप दे तब जाननेमें आयगा । तो ऐसा अनवस्था दोष हो जायगा । तो ज्ञानाकारताके समर्पणसे सारूप्यका प्रमाणत्व सिद्ध न हुआ । यह ही बात प्रमाणित है कि ज्ञान जानता है, अनको जानता है, पदार्थको जानता है, बिना आकार लिए जानता है । अब रही व्यवस्थाकी बात । जैसे कि तुम यहाँ कहते कि नियम कैसे बने ? हमारे इस ज्ञानने खम्भाको जाना और दूसरेको नहीं जाना । तो देखो इसका नियामक है लब्धि और उपयोग । जिन-जिन पदार्थोंके ज्ञानावरणका क्षयोपशम है वह है लब्धि और जिस पदार्थके जाननेके लिए हम उपयोग जुटाते हैं वह है उपयोग । तो लब्धि और उपयोग यह नियम बना देते हैं कि इस ज्ञानने इस ही पदार्थको जाना, अन्यको नहीं जाना, यहा तक यह बात सिद्ध हुई । अब आगेका प्रकरण प्रमाणता व अप्रमाणताके आधारका आयगा और बहुत स्पष्ट होगा । हम आपका ज्ञान कोई सर्वथा प्रमाणभूत है क्या ? यह बात बतायी जायगी कि केवलज्ञान होनेसे पहले बढियासे भी बढिया ज्ञान हो तो भी उसमें कोई न कोई अश अप्रमाण रहता है । प्रमाणमें तो एक केवलज्ञान है सर्वथा । इस बातका वर्णन दार्शनिक विधिसे युक्तियों द्वारा न्यायशास्त्रके अनुसार चलेगा ।

प्रमाणत्व व अप्रमाणत्वकी व्यवस्थाका आधार—तत्त्व निर्णय करनेका उपाय है प्रमाण और नय । तो क्यों जी, तत्त्वनिर्णय करनेके उपायकी अगर हम अधिक समझ बना लें तो यह कामकी बात है या गैर कामकी बात है ? जिन उपायोसे हम तत्त्वकी परीक्षा करेंगे उन उपायोको हमने भली-भाँति न समझा तो परीक्षामें गलती होगी । अगर वस्तुका निर्णय सुपरीक्षित बनाना है तो जाननेके उपायोंके बारेमें भी अधिक-अधिक बोध होना चाहिए । तत्त्व-ज्ञानके उपाय है—प्रमाण और नय । प्रमाणका क्या है ? ज्ञान ही प्रमाण है, क्योंकि जो हित की प्राप्ति कराये और अहितसे हटा दे—इन दोनों कामोंमें जो समर्थ हो वह ही मेरेको प्रमाण है । वो लो हितकी प्राप्ति कौन करायगा ? ज्ञान, और अहितसे कौन हटायगा ? ज्ञान । इस ज्ञान प्रमाणके बारेमें प्रकरण चल रहा है । यह ज्ञान है ५ विशेषोरूप—मतिज्ञान, श्रुत-ज्ञान, अवधिज्ञान, मन पर्ययज्ञान और केवलज्ञान । यह प्रकरण सम्यक्का है, सम्यग्ज्ञानका है । इसलिए पाँचोंके पाँचो ज्ञान ही सम्यक् हैं, यहाँ यह परखना है । मगर ये ५ भेद हुए

ना । तो जब सब प्रमाण है तो ये ५ भेद क्यों किए ? प्रमाण तो सब एक किस्मके होने चाहियें थे । तो यह भेद ही यह बतलाता है कि ज्ञान अपने-अपने नियत बातमें प्रमाण है, सब बातोंमें प्रमाण नहीं है, सिर्फ केवलज्ञान ही सर्वथा प्रमाण है पूर्णरूपसे और शेष चार ज्ञान है वे अपने विषयमें प्रमाण हैं और अन्य विषयमें प्रमाण नहीं है । अच्छा तो प्रमाण का फिर लक्षण क्या हुआ ? अब देखो ये ज्ञान प्रमाणरूप भी हो गए और अप्रमाणरूप भी हो गए । जैसे आमके रसको चखा, स्वाद आया, तो स्वादके लिए तो हमारा ज्ञान प्रमाण बन पाया, पर रूपके लिए वह प्रमाण नहीं बन सकता । अंधेरेमें आम खा रहे, स्वाद मीठा आया तो रसका तो ज्ञान बन गया प्रमाण, मगर रूपका ज्ञान ? अदाज तो बन गया कि ऐसा कुछ पीलासा है, मगर उसका प्रमाणभूत ज्ञान नहीं है । तो केवलज्ञानसे पहलेके ज्ञान नीचेके ज्ञान सर्वथा प्रमाणभूत नहीं हो पाते, तब फिर प्रमाणकी व्यवस्था क्या है ? जिस जिस विषयमें अविसम्बाद है, विवाद नहीं है उस उस विषयमें प्रमाण है ।

स्वभावदृष्टि व पर्यायदृष्टिके निर्णयका उपयोग—देखो अपनी उन्नतिके लिए कई प्रकारके रंग लाने पड़ते हैं । स्वभावदृष्टिसे देखे तो मैं परिपूर्ण हूँ, स्वतःसिद्ध हूँ, यह ध्यानमें आया और जब पर्यायदृष्टिसे दिखाना देखा तो यह मनमें आया, ओह केवलज्ञानसे पहले तो ये कुछ नहीं हैं, सब अधूरापन है । होता क्या है कि किसी कार्यमें उमंग होती है तो कार्यमें प्रगति होती है । तो कुछ तो हो प्रशंसा करने वाले और कुछ हो निंदा करने वाले तब प्रगति बढ़िया बनती है । अगर सब प्रशंसक ही प्रशंसक हो तो प्रगति नहीं बन पाती और निन्दक ही निन्दक हो तो भी प्रगति नहीं बन पाती । तो ऐसे अपने आपके आत्माका हम विकास करते हैं । तो देखो स्वभावदृष्टिमें तो हमें प्रशंसा मिली, हमने अपनी परमार्थ प्रशंसा कर ली, हम दूसरेकी बात नहीं कर रहे, स्वभावदृष्टि करके हमने अपने उपयोगमें अपनी प्रशंसा पायी । बहुत ठीक, यहाँ कष्ट है ही नहीं, घबड़ानेकी बात नहीं, यह तो एक विशुद्ध चैतन्यस्वरूप है । और जब उपयोगको देखा तो निन्दाकी बात आयी । अरे कषाय बसी है, वासना बसी है, चित्त डोल जाता है, यहाँ वहाँ लग जाता है । तो उस निन्दासे भी हमको उमंग आयी कि इससे तो हटना चाहिए और उस प्रशंसासे भी हमको उमंग आयी कि इसमें बढ़ना चाहिए । यह स्थिति चल रही है हम आपकी तो अब यहाँ देखिये—प्रमाणकी क्या व्यवस्था है ? जहाँ जहाँ विसम्बाद नहीं उसको प्रमाण कहते हैं और जहाँ विसम्बाद हो उसे अप्रमाण कहते हैं ।

अनेक दर्पणोंमें या अनेक पात्रस्थ जलोमें अनेक चन्द्रबिम्बरूप पर्यायोंकी चन्द्रपदार्थसे भिन्नता—यहाँ एक शकाकार कहता है कि यदि सच्चा ज्ञान ही प्रमाण है तो हमें यह बतलावो कि जैसे पूर्णमासीकी रातको, जिसमें बहुत बढ़िया चन्द्रमा प्रकट हो, कार्तिक अग्रहन के दिनोमें जहाँ निर्मल आकाश रहता है और रात्रिके समयमें आप ५० थाली रख दें पानी

भरी हुई या ५० दर्पण रख दें तो आपको ५० जगह चन्द्रमा दिखेगा। इस थालीमे भी मिलता है, उस थालीमे भी, उन सब दर्पणोमे भी। तो ये ५० चन्द्रमा जो दिखे, सो यह तो बात भूठ हो गई ना? चन्द्रमा तो एक है, ये ५० चन्द्रमा कैसे दिख गए? कहाँ गया तुम्हारा सम्यग्ज्ञान? तो आचार्यदेव जवाब देते हैं कि सुनो—सम्यग्ज्ञान यहाँ भी है। जो उन ५० थालियोमे चन्द्र दोखे, वे तो हैं अलग, वे ५० चन्द्र हैं पानीकी छाया पर्यायरूप। और जो आकाशमे चन्द्रमा है वह है एक। वहा अगर ५० चन्द्रमा दिखे तो भूठ और यहा अगर एक चन्द्रमा दिखे तो भूठ। यहा जो ५० थालियोमे ५० चन्द्रबिम्ब है तो ये उस चन्द्रसे अलग हैं, आकाशमे रहने वाले चन्द्रमासे पृथक् चीज है यह। हा, निमित्तनैमित्तिक भाव है ऐसा कि उसका सान्निध्य पाकर ये ५० थालियोके पानी चन्द्रबिम्बरूप परिणम गए। तो निमित्तनैमित्तिक योग तो है, मगर ये ५० तो ५० थाली पानीके ही परिणमन हैं, और वह एक चन्द्रमा है। इसमे कोई विसम्वाद नहीं है। देखो—इसमे भी अनेक दार्शनिक कुछसे कुछ मानते हैं। कोई तो मानते हैं कि चन्द्रका ही उसमे प्रतिबिम्ब पडा और कोई यह मानते कि इस तरह प्रतिबिम्ब पडता कि चन्द्रसे प्रतिबिम्ब निकल पडा और फिर वापिस होकर चन्द्रमे पहुँचता है, ऐसी सतत दौड लेते रहते हैं तब वह प्रतिबिम्ब दिखता है। देखो ये दार्शनिक हैं, ये इजीनियर कहलाते हैं, डाक्ट्रेट है, अपने अपने विषयके इजीनियर हैं, वैज्ञानिक हैं।

दर्पणबिम्बके उदाहरणमे अनेक तथ्योका प्रकाश—अभी दर्पणमे ही देखो तो प्रतिबिम्बको बोलते हैं रिफ्लेक्शन याने आकार गया और छूकर लौटता है, निवृत्त होता है तब ही तो यह पहिचानमे बात आ जाती है उस दर्पणको देखकर कि यह चीज कितनी दूर रखी है। देखो बडा कठिन काम है यह। दर्पण सामने रखें और पीछे रहने वाली जितनी चीजें हैं उन सबमे प्रतिबिम्ब आ गया। अब दर्पणमे प्रतिबिम्ब आ गया। दर्पणकी ही पर्याय है वह जो दर्पणमे आ गया। अब यहा देखकर यह निर्णय तो नहीं बन सकता कि यह चीज इतनी दूर रखी, यह चीज इतनी दूर रखी, मगर बन जाता है। दर्पणमे आप देखकर बता सकते यह लडका अब इतनी दूर खडा हो गया, यह लडका इतना पास आ गया। बडी सूक्ष्म निगाहसे परखेंगे तो विदिन हो जायगा, इसीको बोलते हैं रिफ्लेक्शन। औरका आधार। हमने तो पूरबमे मुख किया और दर्पणमे पश्चिमको मुख मिला, इतना तो वहा साफ नजर आता है। गया और लौटा—इसे कहते हैं दर्पणमे हटानेका स्वभाव पडा है तब उसमे प्रतिबिम्ब आता है और अगर लेनेका स्वभाव पडा हो तो कैमरा बन जायगा। उसमे हटानेका स्वभाव नहीं पडा है। तो यहा एक अपने लिए यह शिक्षा लें कि फोटो तो दोनोंमे पडती है, कैमराके प्लेटमे भी फोटो पडती हैं और दर्पणमे भी, पर कमरेमे फोटो तो ऐसी पडती है कि

कैमरामे प्लेटमे या रीलमे जमकर रह जाती है और दर्पणमे ऐसी पडती है कि वह जमकर रह नहीं सकती। वह हट जायगी, ऊपर ऊपर लोटेगी। तो इसमे ये सारी चीजे ज्ञानमे आ रही है, तो हम दर्पण बने, कैमरा न बनें। यहा आये, तो तेरे ऊपर। यहा मेरा कुछ नहीं। मनको नियंत्रित करें। कितनी ही प्रिय स्त्री हो, पुत्र हो, धन हो, लोग हो, मगर अन्दरमे अधिकार न बसाओ, मोह न आये। ये मेरे ही हैं इस तरहकी ज्ञानकी तरंग न बने, नहीं तो इस अधेरेमे प्रभुके दर्शन नहीं हो सकते। तो मानो ५० दर्पण रखे हो नीचे तो वहा भी ५० चन्द्रफोटो आ जायेंगे, मगर वे फोटो चन्द्रके नहीं है। चन्द्रमाका सन्निधान पाकर वह फोटो आयी है, वह फोटो उस दर्पणकी है। एक द्रव्य दूसरे द्रव्यमे अपनी परिणति नहीं बना सकता। तो देखो वह प्रतिबिम्ब बना दर्पणमे, पर बना चन्द्रका सन्निधान निमित्त पाकर, यह भी साफ दिख रहा। और यह भी साफ नजर आ रहा कि चन्द्रमाका उममे न द्रव्य है, न गुण है, न प्रभाव है। तो निमित्त बिना प्रतिबिम्ब होता नहीं, निमित्तने प्रतिबिम्ब किया नहीं। तो वहाँ जो प्रतिबिम्ब हुआ तो वे सब उन-उनकी पर्याये हैं। तो उतना जानना सम्यग्ज्ञान है, ऊपर चन्द्रको एक जाना सम्यग्ज्ञान। और देखो इसमे आगमसे कोई बाधा नहीं आती। इसमे सिद्धातका कोई विरोध नहीं है। यहाँ इतने प्रतिबिम्ब पडे हैं वहाँ वह एक चन्द्र है, जैसा है वैसा ही प्रतीतिमे आ रहा है।

सबका अपने आपमे अपनी-अपनी परिणतिसे परिणमन—क्यों जी, कोई किसीके घर फेरे आये, कोई गुजर जाय तो फेरे आते हैं ना, तो वह रिश्तेदार घरमे आकर बहुत बुरी तरहसे रोता है और घरके लोग भी रोते हैं तो बतलावो रिश्तेदारने घर वालोको दुःखी किया क्या या रिश्तेदारने घर वालोको सुखी किया? तो क्या उन दोनोमे एक हो दुःख है? दोनो दुःखी है, और इसने उसे दुःखी नहीं किया, उसने इसे दुःखी नहीं किया, पर उसके दुःखकी कल्पना करके यह अपना नया दुःख पैदा कर रहा है। वह उसके दुःखकी कल्पना करके अपनेमे नया दुःख पैदा कर रहा है। अपने-अपने दुःखसे सब दुःखी हो रहे हैं। कोई कहे कि हम तुम्हारे दुःखमे दुःखी रहते हैं और तुम्हारे सुखमे सुखी रहते हैं तो उसे वहा यही जवाब दो कि तुम बिल्कुल झूठ कहते हो, ऐसा न तो कभी हुआ और न हो सकेगा। कभी इतना भी दुःख हो जाता कि मानो एक भाई गुजर गया तो दूसरा भाई भी एक ही मिनट बादमे गुजर जाता है, इतना अधिक दुःख उस भाईको हो गया, मगर वह दुःख क्या उस भाईसे आया? अरे इसने अपनी कल्पना बनायी, मोह बनाया, ममता बढ़ायी और अपनेसे ऐसी अपनेमे कल्पना गढ़ाई कि सहन न कर सका और गुजर जाता है। देवोने लक्ष्मणके प्रेमकी प्रशंसा की थी, जब स्वर्गमे इन्द्रसभामे यह चर्चा उठी कि राम लक्ष्मणके समान भाई-भाईका प्रेम किसी भाईमे नहीं पाया जा सकता। तो वहा दो देवोने सोचा कि जरा जाकर देखें तो

सही कि कैसा प्रेम है ? सो क्या दृश्य देवोंने दिखाया विक्रियाबलसे कि अनेक रानिया रो रही है, 'हाय राम, हाय राम' ये शब्द सुननेमें आ रहे हैं और वे देव उदास होकर लक्ष्मणके सामने पहुँच रहे हैं यह कहते हुए—अरे श्रीराम तो मर गए । इस दुःखद दृश्यको देखकर लक्ष्मणके प्राणपखेरू उड़ गए । बादमें वे दोनों देव बहुत पछताये— अरे हमने तो खेल किया था, प्रेमकी परीक्षा की थी, यह क्या हो गया ? तो परखो वहाँ लक्ष्मण जी गुजरे, पर श्रीराम के कारण नहीं गुजरे । उन्होंने अपने मनमें कल्पनायें गड़ी और सहज न कर सके और मर गए । देखिये सहारनपुरके पास मुल्तानपुर एक कस्बा है, वहाँको एक बात वहीपर अभी जल्दोकी ही सुनी है कि कोई दो भाई थे, वे जैन थे, उन दोनों भाइयोंके नामका एक स्कूल उनके मरनेके बाद एककी पत्नीने खोला है, जो अभी भी चल रहा है । उनका नाम तो याद नहीं रहा, पर सुना है कि उन दोनों भाइयोंमें बड़ा घनिष्ठ प्रेम था, वैसे प्रेमका उदाहरण आजके समयमें शायद ही मिले । सुना है कि वे दोनों भाई जीवनभर एक साथ रहे, एक साथ शौचादिक जाना, एक साथ खाना, एक साथ सोना, एक साथ काम करना, एक साथ रहना, और सुना है कि उनका मरण भी करीब-करीब एक ही साथ हुआ । तो भाई इतना सब कुछ हुआ, यह तो ठीक है, पर कोई किसीकी पर्यायसे परिणामता नहीं है । कोई किसीके सत्त्वसे अपना सत्त्व रखता नहीं । सर्व पदार्थ स्वतन्त्र हैं । सबका परिणामन स्वतन्त्र है । मगर विकारकी ऐसी बात है कि विकार जब उत्पन्न होता है तो किसी परिणामित्तको पाकर ही हो पाता है । इसमें तो और बल मिला अपनेको कि ये विकार मेरी गाँवकी चीज नहीं । ये नैमित्तिक हैं । दूसरेके बलपर ही अपना बल रखते हैं । तो सर्वत्र यह देखो सब जगह यह ही बात है ।

सूर्य और प्रकाशके उदाहरणमें निमित्तनैमित्तिक भाव व वस्तुस्वातन्त्र्यका दर्शन—
अच्छा और भी देखो— यह प्रकाश जो सूर्यका तुम्हारे इस भिन्डनगरमें चारों तरफ सड़कोपर मकानोंकी छतोंपर फैल रहा है, तो क्या यह बता सकते हो कि यह प्रकाश किसका है ? तो दुनिया तो यही कहेगी कि यह प्रकाश सूर्यका है । अच्छा तो सुनो— जिसकी जो चीज होती है वह उसके प्रदेशोंमें ही होती है । एक न्याय बना लो जिनकी जो परिणति होती है वह उसके प्रदेशोंमें ही होती है । हमारे हाथका रूप हमारे हाथको छोड़कर बाहर जायगा क्या ? हमारे हाथका रस, गंध, हमारे हाथका आकार, हमारे हाथकी क्रिया यही तो रहेगी कि बाहरमें जायगी ? तो ऐसे ही सूर्यमें लगा लो । सूर्यकी जो कुछ भी चीज होगी वह सूर्यमें ही होगी, सूर्यसे बाहर न होगी । सूर्यका रूप, सूर्यका रस, सूर्यका प्रकाश सूर्यमें ही होगा । अब बतलाओ सूर्य कितना बड़ा है ? क्या यहाँ भिन्डमें भी वह सूर्य घुसा फिर रहा ? अरे सूर्य तो ऊपर ही है, कुछ कम दो हजार कोशका है याने सूर्यका नाप इतना है । तो उसका प्रकाश यहाँ

नहीं आया निश्चयसे, परमार्थसे । सूर्य खुद प्रकाशमान है और उसका सन्निधान पाकर, उसका निमित्त पाकर यहाँके पदार्थ खुद अपनी अंधकार अवस्थाको छोड़कर प्रकाश अवस्थामें आ गए । क्यों जी, सूर्य पुद्गल है ना ? और यहाँकी चीजें भी पुद्गल हैं, सूर्य तो निरन्तर प्रकाशमान है, उसकी यह विशेषता है और ये पदार्थ सूर्यका निमित्त पाकर खुद प्रकाशमान हो जायें तो क्या उन्हें इतनी भी विशेषता, सुविधा नहीं दे सकते । है तो पुद्गल ही ना । यह प्रकाश सूर्यका नहीं, किन्तु सूर्यका सन्निधान पाकर जो पदार्थ प्रकाशित है उसीका परिणामन है । अच्छा चलो अब मकानके दरवाजेके पास एक बड़ा आइना सामने कर दें और जितनी तेज रोशनी सबकपर है उतनी ही रोशनी घरमें भीतरकी अंधेरी कोठरीमें घुस जाती है । बच्चे लोग ऐसा खेल करते हैं ना ? अच्छा वहाँ बताओ— जो कोठरीमें प्रकाश आया है वह किसका प्रकाश है ? लोग तो कहेंगे कि सूर्यका प्रकाश है, मगर सूर्यका तो नहीं है । अभी तो बताया है । क्या दर्पणका ? तो दर्पणका भी नहीं, तो किसका है ? उस अंधेरी कोठरीमें जो चीजें हैं वे खुद प्रकाशित जो हुई हैं, वह प्रकाश उस ही चीजका है । तो हो कैसे गया ? वह प्रकाशमान दर्पणका सन्निधान पाकर हुआ, सूर्यका सान्निध्य पाकर नहीं हुआ । उस कोठरीमें जो उजेला है उसमें निमित्त सूर्य नहीं है, निमित्त तो दर्पण है । और दर्पणके प्रकाशित होनेमें वह सूर्य निमित्त है । तो कोठरीमें जो उजेला आया है उसके निमित्तका निमित्त है सूर्य, न कि उसका सीधा निमित्त है । आप देखते जावो, निमित्तनैमित्तिक भाव सब जगह व्यवस्थित मिलेगा । अगर ये कहने मात्रके होते-तो ये अटपट निमित्त क्यों न बनने लगते ? रोज आगका निमित्त पाकर रोटो सिकती, आज चौकीपर सिक जावे, उममें नियत व्यवस्था क्यों बनी हुई है कि सूर्यका सन्निधान पाकर ऐसा उजेला है तो निमित्तनैमित्तिक भाव भी व्यवस्थित है और वस्तुस्वातन्त्र्य भी पूर्ण व्यवस्थित है ।

निमित्तनैमित्तिक भाव व वस्तुस्वातन्त्र्यकी जोड़ी-- अब प्रकरणका पुनः स्मरण करें— यहाँ थालियोमें जो अनेक चन्द्रबिम्ब आये वह इस चन्द्रका कुछ नहीं है । वह तो थालीमें जो पानी है उसका है । कोई कहे कि अगर थालियोमें चन्द्रमा भी नहीं है तो हम बोचमें एक तख्तका पाटिया किए देते हैं तब फिर तुम जानो चन्द्रबिम्ब ? तो भाई बात सुनो—अब थाली के पानीको चन्द्रबिम्बका सन्निधान नहीं है तो प्रतिबिम्ब नहीं बना, पर उससे कही यह तो सिद्ध न होगा कि वह चन्द्रका प्रतिबिम्ब है । देखो—निमित्तनैमित्तिक भाव न होता तो यह दृश्यमान जगत नहीं बनता और वस्तुस्वातन्त्र्य न होता तो यह दृश्यमान जगत नहीं बनता । अगर मान लो ऐसी अंधेर बन जाय जैसे कि होलीके दिनोमें अंधेर मच जाती है, लोग विचार नहीं करते, जिसपर चाहे रंग या धूल या कीचड़ वगैरा डाल देते हैं । अगर ऐसी अंधेर मच जाय कि कोई भी पदार्थ किसी भी पदार्थको परिणाम दे तो एकने दूसरेको परिणामाया । तो

परिणामन तो एक ही रहेगा । अब इसका रहेगा कि उसका ? उसका रहा तो यह मिटा, इसका रहा तो वह मिटा और कभी यह भी मिटेगा । जो दूसरेको मिटायेगा वह खुद भी मिटेगा । जो निमित्तनैमित्तिक भावसे बढकर कर्ता कर्मका रूप रख ले तो यह जगत शून्य हो जायगा । कोई पदार्थ किसी दूसरे पदार्थमें बुल्ल बरता नहीं है और क्यो जी, वस्तुस्वा-तन्त्र्य न रहे तो भी जगत न रहेगा क्या ? इसका निमित्त पाकर यह परिणम गया, मगर वह अपने स्वरूपमें ही परिणमा, ऐसी ही गाडी अनादिसे चली आ रही है । प्रत्येक पदार्थ निज स्वरूपके प्रदेशमें ही परिणमता है, तब ही सब चीजें बनी हुई हैं, नहीं तो यहाँ कुछ बनता नहीं । और निमित्तनैमित्तिक भाव न हो तो नहीं बनता । दोनोंका अपना-अपना रूप समझ लो और फिर रही हितकी बात तो शिक्षा सबमें मिलती है । जैनागममें जितने भी शब्द है सबमें आत्माके हितकी शिक्षा भरी है । उनमें यह छोट न करें यह शङ्का न करें कि इसमें हमारा क्या हित होगा ? जैनागमका एक भी वाक्य इस जीवका अहित करने वाला नहीं है । सबमें शिक्षा ले लो ।

संवादप्रमुखतासे प्रमाणत्वका संवाद—यहाँ प्रकरण यह चल रहा कि ज्ञान प्रमाण है, और वे ज्ञानविशेष हैं ५—मतिज्ञान, श्रुतज्ञान, अवधिज्ञान, मन पर्ययज्ञान और केवलज्ञान । इनमेंसे केवलज्ञान तो समग्र वस्तुओंमें पूर्ण रूपसे प्रमाण है और अवधिज्ञान, मन पर्ययज्ञान अपने नियत विषयमें पूर्ण रूपसे प्रमाण हैं और अन्य विषयमें नहीं । और मतिज्ञान, श्रुतज्ञान अपने ही विषयमें एकदेशरूपसे प्रमाण हैं । जैसे अनेक दृष्टान्त लो—ये दृष्टान्त बहुत हैं, आगे बताये जायेंगे, जिनमें एक परिचय बनेगा कि कोईसा भी ज्ञान इतने अंशमें प्रमाण है, इतने अंशमें अप्रमाण है । तो फिर कोई कहे कि फिर निर्णय कैसे होगा कि यह ज्ञान प्रमाण है कि अप्रमाण, जब कि इसमें दोनों बातें हैं ? तो बात यह है कि जिसमें प्रमाणाताका अंश अधिक है उसे प्रमाण बोलते हैं और जिसमें अप्रमाणाताका अंश अधिक है उसे अप्रमाण बोलते हैं । अन्यथा यह बतलावो कि रसायनशास्त्रमें, विज्ञानशास्त्रमें यो नाम रख दिये जाते हैं कि यह रसद्रव्य है, यह गन्धद्रव्य है । जैसे कस्तूरी, इत्र, कपूर आदिक ये सब कहलाते हैं गन्धद्रव्य । और जैसे फल होते हैं ना—रसभरी, गन्ना आदिक ये कहलाते हैं रसद्रव्य । तो यह बतलावो कि उस रसद्रव्यमें क्या रस ही रस है ? रूप, गन्ध और स्पर्श आदि नहीं है क्या ? अरे उसमें रूप, रस, गन्ध, स्पर्श चारों हैं । तो फिर इसका नाम रसद्रव्य ही क्यों रखा ? इसलिए कि उसमें रसकी प्रमुखता है । तो जिस ज्ञानमें सम्वाद अधिक हो वह प्रमाण है और जिसमें विसम्वाद अधिक हो वह अप्रमाण है । यह निर्णयकी बात चल रही है । हमने अगर सीपको चाँदी जान लिया तो बताओ सीपको चाँदी जाना तो यह ज्ञान प्रमाण है कि प्रमाण ? वहाँ सफेद जाननेमें आ रहा ना तो सफेद रंगका जो बोध हो रहा वह प्रमाण है कि अप्रमाण ?

प्रमाण है । और यहाँ जो यह जान रहे कि वह चाँदी है, मीपको च दी जान रहे, यहाँ यह विपरीत ज्ञान हो रहा सो यह अप्रमाण है । यह ज्ञान अपने जानोमे प्रमाण बन रहा, मगर जैसा यहाँ जान रहा है वैसा वहा पदार्थ नहीं है, इसलिए अप्रमाण है । तो यह चर्चा आगे आयगी । एक ही चीजमे प्रमाणत्व और अप्रमाणत्व कैसा भरा पडा है और फिर भी व्यवहार सही-सही चलता रहता, सभी ज्ञानी प्रमाणको प्रमाण मानते और अप्रमाणको अप्रमाण मानते ।

ज्ञानविशेषोके होनेका आधार—आत्मा ज्ञानस्वरूप है । ज्ञान ज्ञानरूपमे जब अपनेको निरखेगा कोई तो आत्माके स्वरूपका परिचय बनेगा । ज्ञानमात्र हू, ज्ञान ही ज्ञान हू । कैसा अलौकिक विलक्षण पदार्थ है कि ज्ञानमय है । और कोई भी भाव, कोई भी गुण निराधार होता नहीं । सो यह प्रदेशवान है । जो प्रदेशवान है सो आत्मद्रव्य है । मुख्यताकी अपेक्षा - जैसे रसमय चीजको रसद्रव्य कहते हैं, ऐसे ही ज्ञानमय इस आत्माको ज्ञानद्रव्य भी कह दें तो 'आत्मद्रव्य' शब्दसे ही समझमे आ जायगा । मैं ज्ञानस्वरूप हू । जब ज्ञानस्वरूप हू तो देखो प्रत्येक पदार्थमे ६ साधारण गुण होते हैं, पहला-तो यह कि वह है । दूसरा यह कि वह अपने स्वरूपसे है, पररूपसे नहीं है । तीसरा यह कि वह निरंतर परिणमता रहता है, परिणमे बिना एक समय भी नहीं रहता है । चौथा यह कि अपने स्वरूपसे ही परिणमता है, पर स्वरूपसे नहीं परिणमता । ५वा यह कि उसका कोई न कोई आकार होता है, प्रदेश होता है, और छठवाँ यह कि जो इस तरहसे हो वही ज्ञानमे ज्ञात होता है, असत् ज्ञेय नहीं होता, सत् ज्ञेय होते हैं । तो आत्मा भी एक द्रव्य है, मैं भी एक पदार्थ हू, ज्ञानस्वरूप हू, तो मैं प्रति समय परिणमता रहता हू । जैसे घडीमे चाभी अच्छी तरह भरी हो, बढिया घडी हो तो आप सोते रहे अथवा उसका कुछ भी ध्यान न रखें तो भी वह चलती रहेगी । एक मोटा दृष्टान्त दे रहे हैं । उसमे चाभी न हो तो बंद हो जाय, मगर जितनी बात कह रहे उतनेके लिए समझें । ये प्रत्येक पदार्थ निरन्तर परिणमते रहते हैं । कुछ लोग कहते हैं कि कोई एक ईश्वर है अलगसे, वह जीवोको, चीजोको बनाता रहता है । देखो वस्तुवें हैं अनन्त और उन अनन्त पदार्थोकी सभाल वह कैसे करे ? कहाँ कहाँ पदार्थ है ? एक ही स्कधमे अनन्त परमाण है, अब व्यवस्था कही हो रही है और अन्यत्र कोई पदार्थ बिना परिणमे रह जायगा क्या ? कोई यदि भूल जाय या ध्यान न रहे या कोई कारण जुट जाय तो परिणमन न हो, ऐसा हो जायगा क्या ? अरे वस्तु स्वयं परिणमनशील है, तब उसमे नाम लगा दो, चाहे ईश्वरका, चाहे और किसीका । अगर वस्तु परिणमनशील न हो तो ईश्वर उसे कैसे परिणमाये ? पहली बात तो यह समझो और किसने किया ? यह तो आगेकी बात है, अलग विषय है । वस्तु परिणमनशील है, उसे मना कोई नहीं कर सकता । वह निरन्तर परिणमती रहती

है । मैं आत्मा हूँ, पदार्थ हूँ, सदा परिणामता रहता हूँ, ज्ञानस्वरूप हूँ । तो ज्ञानका ही परिणामन होता है । इस आधारपर ज्ञानके भेद कहे जा रहे हैं । तो ज्ञानके कितने परिणामन होते हैं ? अनगिनत परिणामन । ज्ञानके कितने भेद हैं ? अनगिनत भेद हैं । तो कोई कहे वाह आगममे तो बनाया ५ भेद हैं—मतिज्ञान, श्रुतज्ञान, अवधिज्ञान, मनःपर्ययज्ञान और केवलज्ञान, सो ठीक तो है ये पाँच उन अनगिनत भेदोंकी जाति बना दी । उन पर्यायोंकी कितनी जाति है, प्रकार है ? वे अनगिनत ज्ञान ५ प्रकारोंमें आ जाते हैं । वे ५ प्रकार हैं—मतिज्ञान, श्रुतज्ञान, अवधिज्ञान, मनःपर्ययज्ञान और केवलज्ञान । ये सब प्रमाणभूत हैं ।

चार ज्ञानविशेषोंमें प्रमाणत्वका अनुरंजन— अब इन पाँच ज्ञानविशेषोंकी प्रमाणाता का हाल देखो । मतिज्ञान, श्रुतज्ञान तो अपने विषयमें एक देश रूपसे प्रमाण है । जब निर्णय करने बैठते हैं तो यो बैठिये कि उसमें किसीका लिहाज नहीं हो । जो युक्तिपर उतरे वह कहना । शत्रुके गुण भी हो तो उसे भी कहना और गुरुके दोष हो तो उसे भी कहना । ज्ञान प्रमाण है तो जब यहाँ निर्णयपर चलते हैं तो सब ज्ञानोरूप यह बात देख लीजिए कि इसमें प्रमाणाता कितनी है और प्रमाणाता न रहना—यह बात कितनी है ? केवलज्ञानसे पहले जितने ज्ञान होते हैं वे सब सर्वरूपसे प्रमाण नहीं होते, अपने-अपने विषयमें प्रमाण हैं । ये अवधिज्ञान, मनःपर्ययज्ञान तो अपने विषयमें पूरे रूपमें प्रमाण है और मतिज्ञान श्रुतज्ञान अपने विषयमें पूरे रूपसे प्रमाण नहीं, किन्तु एक देश रूपसे प्रमाण है । इसके दृष्टान्त अनेक हैं, जो आगे बतायेंगे । अभी इस प्रकरणमें यह बात समझना कि मतिज्ञान और श्रुतज्ञान तो अपने विषयमें एक देश प्रमाण हैं, सर्वथा प्रमाण नहीं और अवधिज्ञान, मनःपर्ययज्ञान अपने विषयमें पूरे प्रमाण है, किन्तु सर्वविषयोंमें प्रमाण नहीं । केवलज्ञान ही ऐसा है जो सर्वविषयोंमें प्रमाणभूत है । इसकी क्या कसौटी है ? जहाँ-जहाँ सगवाद रहे सो प्रमाण और जहाँ-जहाँ विसम्वाद आये सो अप्रमाण । सम्वादके मायने क्या ? सम्वादमें तीन बातें परखी जाती हैं— एक तो यह कि उस विषयमें अन्य प्रमाण भी गवाही दे तो सम्वाद । दूसरा यह कि उसके अनुसार अर्थ क्रिया व्यवहार होने लगे तो वह विसम्वाद और तीसरा है उस वस्तुकी प्राप्ति हो जाय तो वह सवाद । इनके अतिरिक्त चौथी बात यह कि उसमें कोई बाधक प्रमाण न आये । तो तीन बातें तो विधिरूप हैं । जहाँ ये सवाद होते हैं वह प्रमाण माना जाता है । जैसे प्यास लगी तो पानी की जगह गए । पानी देखा तो अब आँखसे देखा, अब मनने निर्णय किया, फिर उसके निकट जानेका उद्यम किया, फिर अब हाथने भी छुवा, यो नाना प्रमाणान्तरोसे भी उसका वह निर्णय बनता रहे तो समझो कि जो ज्ञान बना, सो प्रमाण । और पानी पीने लगे, अर्थक्रिया होने लगी तो मालूम प्रयोगात्मक भी हो गया प्रमाण और उसमें कोई बाधक कारण न मिले सो निषेधमुखेन भी सम्वाद आया । और जहाँ

विसम्वाद हो सो अप्रमाण ।

संवादक मतिश्रुतज्ञानका एक लौकिक उदाहरण—अब प्रमाणत्व व अप्रमाणत्वके बारेमें एक दो दृष्टान्त लेगे तो समझमें आयगा । रास्तेमें चले जा रहें, एक दो मील दूरसे एक वृक्ष दीखा, वृक्ष है, यह बात सही है ना ? प्रमाण है, मगर दूरसे कितना बड़ा दीखा वह वृक्ष ? कोई दो ढाई हाथका दीखा होगा और होगा कोई ४० हाथका लम्बा । आप कहेंगे कि बाह हम तो समझ रहे कि बहुत बड़ा है तो आप मनसे ही समझ रहे हैं, आँखसे तो नहीं ज्ञात कर रहे । जिस आँखसे पैड दिख रहा है उस आँखसे जो ज्ञान बना है उस ज्ञानमें वृक्ष है, इतनी बात तो रही सही और जो वह दो-ढाई हाथका बड़ा वृक्ष दीखा वह वहाँ ही है, ज्ञान एक हो रहा है । अब उसमें यह समझना कि हमको क्या दिखता है, किसलिए देखा है, क्या काम करना है, उस प्रयोजनके अनुसार संवाद चाकरी करता है । तो यहाँ जो इतना सम्वाद बन रहा है वह अश अधिक है, इसलिए प्रमाण है । देखो हम उस समय इसमें तो तर्कणा नहीं कर रहे कि कितना लम्बा-चौड़ा ? वहाँ तो देख रहे हैं, देखनेमें जो आया वह प्रमाण और जब बिल्कुल उस पेडके पास पहुँच जायें कोई १० गजकी दूरीपर, तो वह वृक्ष कितना बड़ा दीखता ? और बीचमें और प्रकारमें दिखता । तो यह बतलावो कि चाक्षुषज्ञान से तुम वृक्षकी लम्बाई चौड़ाई ठीक-ठीक कहाँसे बता पावोगे ? तो चाक्षुषज्ञानमें अन्य बातों की ओरसे प्रमाणता नहीं । एक सिद्धान्त हुआ है विदेशोंमें, जर्मनमें उसका हिन्दी अर्थ है सापेक्षवाद, उसने भी स्वीकार किया । सापेक्षवादके अनुसार चन्द्रमा कितना बड़ा है ? तो इसके उत्तर ओक है । जहाँसे देखो वहाँसे उतना उत्तर मिलेगा ? जो सापेक्षवाद सिद्धान्त निकला है उसमें और स्याद्वादमें थोड़ा अन्तर तो है, मगर एक स्याद्वादकी ही किरण है । तो बात यह बतला रहे हैं कि मति, श्रुतज्ञानपर चूँकि आवरण विशेष है, इसलिए प्रमाणता एक-देश हो पाती है । जैसे-जैसे ज्ञानके आवरण जितना कम होते जायें उसमें इतनी प्रमाणता बढ़ती जाती है । अब वृक्षको देखने वाले हजारों आदमी हैं तो लम्बाई-चौड़ाईके बारेमें कोई कुछ देख रहा, कोई कुछ । कौनसा प्रमाण है ? तो बात यहाँ यह समझनी कि मतिज्ञान, श्रुतज्ञान जितने विषयको जानता है उतने विषयमें भी एक देशरूपमें प्रमाण होता । तब देखा जाता है अपने परखनेमें सम्वाद है सो प्रमाणता और जहाँ विसम्वाद है सो अप्रमाणता ।

ज्ञानस्वभाव और केवलज्ञानमें पूर्ण सम्पन्नता व अन्य विशेषोंमें सम्पन्नताकी तरत-मता—भैया ! स्याद्वाद एक ऐसी अद्भुत देन है । जैसे कोई गुरु गुजर जाय तो शिष्य कहता है कि हमको तो वे महाराज अद्भुत देन दे गए । ऐसे ही हमारे जैनशासनके नायक चने तो गए सब, मगर एक ऐसी देन दे गए कि जिस देवके प्रसादसे हम स्पष्ट रहते हैं, प्रकाशमें रहते हैं, निश्चिन्त रहते हैं, मोक्षमार्गपर चलते हैं । तो स्याद्वादमें निर्णय चल रहा है कि मतिज्ञान

और श्रुतज्ञान अपने जितने विषयको जानता है उस विषयमें एकदेशरूपसे प्रमाण है। क्या निर्णय बनायें ? सफेद कपड़ा है। तेज धूपमें सफेद कपड़ा पड़ा हो तो वह कितना सफेद लगता है ? और कमरेके अन्दर सफेद कपड़ा हो तो वह कितना सफेद लगता है और उसपर सर्च लाइट डलवा दी जाय तो कितना सफेद लगता ? पर तुम बताओ कितना सफेद है ? चाक्षुषज्ञानसे तुम उस सफेदका निर्णय तो बताओ। बता तो दोगे, मगर सर्व बातोंमें प्रमाणता न आ पायी। जहाँ-जहाँ विसम्वाद नहीं वहाँ-वहाँ प्रमाणता है। जिसमें सब लोग कहें कि हा यह है, सम्वाद हो गया लौकिक बातोंमें। अलौकिक बातोंमें ज्ञानी पुरुष बतावेंगे। लौकिक बातोंमें सब लोग बतावेंगे। तो प्रमाण तो मिथ्याज्ञान भी प्रमाण है, सम्यग्ज्ञान भी प्रमाण है। पर मिथ्याज्ञान लोकरूढ़िमें प्रमाण है और सम्यग्ज्ञान वस्तुस्वरूपमें प्रमाण है। तो अपने स्वभावको देखो और स्वभावके जो परिणमन होते हैं उन परिणमनोपर लट्ट मत हो जावो, ये कुछ नहीं हैं। ये ज्ञान कुछ नहीं हैं। अवधिज्ञान, मनःपर्ययज्ञान, ये कुछ नहीं हैं। मेरी वहाँ सम्पन्नता नहीं है। सम्पन्नता निरखना है तो प्रकटमें केवलज्ञानको देखे और अतः संपन्न चैतन्यस्वभावको देखें। और बीचमें तो अमीर-गरीबका हिसाब जैसे यहाँ लौकिक हिसाबमें कोई फिट नहीं बैठता, ऐसे ही बीचके ज्ञानोंके पूर्णरूपसे प्रमाणत्व और अप्रमाणत्व की अमीरी-गरीबीका हिसाब ठीक नहीं बैठता। वह तो सम्वादके आधारपर प्रमाणपना कहलाता है। ऐसे कितने ही ज्ञान मिलेंगे। उन सब ज्ञानोंमें जो प्रकट साक्षात् नजरमें है वह प्रमाण है और उसके अतिरिक्त जो अन्य अश है, अप्रमाण हैं, पर प्रयोजन तो, लगाव तो साक्षात् वालेमें है ना। वही सम्वाद बनता है। वहाँ विसम्वाद है वह प्रमाण नहीं है।

सर्व अनुयोगोंमें सत्यताके दर्शनका कर्तव्य—प्रकरण चल रहा है आत्माकी ज्ञानपर्याय का। दार्शनिक विषय करणानुयोग और अध्यात्म विषय ये परस्पर विरोधी नहीं हैं। इनमें किसीको कहना सत्य और किसीको कहना असत्य, यह तो ज्ञानके दिवालेपनका ऐलान है। करणानुयोग व्यवहार है। जो भी व्यवहार कहता है सो भूठ है, ऐसी बात नहीं। ऐ जैन-शासन पेमियो ! ऐसी अभक्ति मत करो। तुम्हारे आगममें एक-एक वाक्य प्रमाणभूत है और जिन रूपमें कहा उस रूपमें प्रमाणभूत है केवल उपचारभाषा में। अज्ञानका बड़ा दुःख उठाना पड़ेगा। तुम्हारे हिनकी बात स्वभावदर्शनकी उमंग तो सब जगहसे मिल जायगी। प्रमाणसे सब निर्णय करके एक स्वभावदृष्टिको मुख्य बनाकर उसीमें उतर जावो, कल्याणका मार्ग है, मगर अज्ञानी बनकर स्वभावदृष्टिमें उतरो तो धोखा है। यदि ज्ञानी बनकर समस्त अन्य भावोंकी उपेक्षा करके स्वभावदृष्टिमें उतरो तो वहाँ धोखा नहीं है। जिन प्रमाण और नयोसे वस्तुस्वरूपका अधिष्ठान होता है तो क्या वे प्रमाण आदिक भूठ हैं ? क्या नय भूठा है ? क्या भूठ उपायसे सच्चा ज्ञान बन सकता है ? यद्यपि अभूतार्थनयसे भूतार्थका संकेत होता है

सो अभूतार्थ भी भूठ नहीं है । सत्य उपाय करना है तो सत्य उपाय चाहिए । वह उपाय ये दोनो है — प्रमाण और नय । प्रमाणमे हैं ५ ज्ञानविशेष और नयमे है ७ नय—नैगमनय, सग्रहनय, व्यवहारनय, ऋजुसूत्रनय, शब्दनय, समभिरूढनय, एवभूतनय । कोई प्रमाण असत्य है क्या ? नहीं । कोई नय असत्य है क्या ? नहीं । असत्य है तो केवल उपचार । और इम उपचारको कभी व्यवहार देकर कहते है तो वह भी असत्य । वह व्यवहार भी उपचार ही है, पर प्रमाण और नयके अशरूप जो द्रव्यार्थिक पर्यायार्थिक आदिक है इनमे कुछ भी असत्य नहीं है । निर्णय ठीक बनावें और जहाँ हित मिलता है उसकी ओर निःशक होकर लग जावें । कोई पुरुष जैसे कोई लडके वाला किसी लडकीके घर गया । उसके ५ लडके थे । सगाई करनी थी उसको बडे लडकेकी । चूँकि प्रयोजन बडे लडकेसे है सो रुचिपूर्वक देख रहा है और उससे विशेष प्रेमसे भी बोलता है, उसका आदर करता, उसका प्रसंग रखता और चार लडकोका ख्याल नहीं रखता, तो ठीक है, मत रखो, काम तो इससे है ना, मगर वह यह कह बैठे कि ये चार लडके भूठ हैं, ये मिट्टीके पुतले है, लडका तो यही एक है, सच तो यही है तो क्या वे ४ लडके भूठ हो जायें ? अरे लडके तो हैं अभी और चार, पर उसे तो इस बडेसे मतलब है । अच्छा है, सुशील है, उस बडे लडकेकी रुचि लगायगा । ऐसे ही द्रव्यार्थिकनय और पर्यायार्थिकनयके जो भी तत्त्व आगममे बताये हैं उनमे से मुक्ति चाहने वाले पुरुषोको स्वभाव रुच रहा है । स्वभावसे सगाई करें, स्वभावसे नाता लगावें । स्वभाव ही एक बडे प्रशसाके रूपमे नजर आ रहा है । स्वभावमे ही उतरो, स्वभावमे नि शक जावो, मगर यह तो न कहना कि पर्याय मिथ्या है, है ही नहीं पर्याय । ऐसा कहने वाले तो सम्ब्रदनाद्वैतवादी है । दर्शनोको पढनेसे यह ध्यानमे आयगा कि हम स्याद्वादसे यहाँ बाहर जा रहे और इस दर्शनमे पहुच रहे ।

अपूर्ण ज्ञानपरिणामनोके परिचयसे निरहङ्कारताकी शिक्षा—प्रसंगमे यह कहा जा रहा है कि प्रमाण और नयोसे अधिगम होता है । इसमे प्रमाण ये ४ ज्ञान है । ऐसे इन ५ ज्ञानोमे प्रमाणता कितनी है ? जो ज्ञान जितने विषयको जानना है उतने विषयमे प्रमाण है । अनधिकार चेष्टा कोई करे तो उसकी तो दुर्दशा होगी । भले पुरुष सज्जन पुरुष अनधिकार चेष्टा नहीं करते । सम्हलकर रहते है । जिस ज्ञानका जिस विषयमे अधिकार है उसको उस विषयमे प्रमाणता है अन्य विषयमे प्रमाणता नहीं है । काँच आते है ऐसे, जिनमे अपना प्रतिबिम्ब उतरता है, कितनी तरहके काँच होते ? किसीमे लम्बा प्रतिबिम्ब हो जाता है जिसको देखकर हँसी आयगी, किसीमे ठिगना, किसीमे चौडा । अजायब घरमे देखा होगा । निर्णय करो कि अमलमे जिसका प्रतिबिम्ब है वह कैसा क्या है ? एक देखो सामान्य आकार-प्रकार, अङ्गोपाङ्ग, वह तो प्रमाण, पर लम्बाई-चौडाईकी बात कोई वनाये तो नहीं बनती । देखिये कितना हम आप लोगोके ज्ञानकी पोलें खोली जा रही है कि हम आपके कितनी पोल बसी

है ? जिसपर घमड इतना करते कि सारी दुनिया कुछ है । जो हू सो मैं हू, उस ज्ञानकी बात चल रही कि वह ज्ञान कितना अधूरा है ? केवलज्ञानसे पहले सब ज्ञान अधूरे रहते हैं और तभी तो इन जीवोंके अज्ञान भाव बताया है । केवलज्ञान ही तो अज्ञानभाव नष्ट होता है । केवलज्ञान जब तक नहीं तब तक अज्ञानभाव है । अज्ञानभाव दो प्रकारके होते हैं—एक तो मिथ्यात्व वाला और एक उदय वाला । तो जो श्रीदयिक अज्ञान है वह १२वें गुणस्थान तक है । निर्णय अपनेको क्या बनाना ? जो मेरेमे परिणामन होते उन परिणामनोंके निर्णयमे हमें अधिक नहीं जाना है, पर थोड़ा समझ लेना है । परिणामन समझे बिना स्वभाव समझ मे न आयागा । प्रयोजन तो न रहा वह, किन्तु उसके परिचयका भी प्रयोजन स्वभावपरिचय है और फिर अपादान दृष्टिसे देखें कि ये सब ज्ञान किस ध्रुवमे निकल रहे हैं ? वह मेरा है यह चैतन्यस्वरूप । भूतार्थ पद्धतिसे समझनेका तरीका यह है कि उसके अपादानका परिचय कर लें कि यह आस्रव निकला है तो किससे निकला, यह बंध निकला तो किससे निकला, यह शुद्ध परिणाम निकला तो किससे निकला, जिससे निकला उसका परिचय बनायें, यह पद्धति भूतार्थकी ओर ले जायगी ।

अन्तिम एक लक्ष्य बनाकर उसकी धुनमें प्रवर्तन करते हुए भी लक्ष्यका सतत आमन्त्रण— ये सब चैतन्यके परिणामन हैं, ज्ञानके परिणामन हैं, पर ये सब अधूरे हैं । अपना लक्ष्य बनावें एक । जैसे बम्बई जानेका किसीका लक्ष्य हुआ है, मानो ग्वालियरसे बैठे तो सीधे बम्बई पहुँच गए । रास्तेमे अनेक स्टेशन बड़े मुहावने लगते हैं । कहीं चित्र खिंचे हैं, कहीं झडियाँ लगी हैं, कहीं वृक्षबेल खड़ी है, कहीं अच्छे अच्छे फूल खिले हैं, तो किसी स्टेशनको सुहावना देखकर कोई मुसाफिर उतर जाता है क्या ? उतरता तो नहीं । इतने समझदार तो सभी लोग हैं । कदाचित् किसी प्रयोजनसे नीचे उतरना भी पड़े, मानो चाय पीना है या पानी पीना है या मिठाई खरीदना है या यो ही टहलना है तो बस थोड़ासा रुकते और ज्यों ही गाड़ी चलनेकी होती कि झट अपनी सीटपर आ जाते हैं । तो इसी तरह अपना ध्येय बनायें कि हमको तो केवल शुद्ध होना है, मुक्त होना है तो उन मुक्त होनेके पौरुषमे बीचमे अनेक बातें आयेंगी । कुछ तप, व्रत समय आदि अनेक आचरणकी बातें करनी होगी । यश, प्रतिष्ठा आदिक कुछ लुभावनी चीजें भी सामने आयेंगी, पर क्या उन बीचके स्टेशनोंमे उतरना है ? क्या उनमे रमना है ? अरे प्रयोजनवश उतर जायें, पर झट अपनी ज्ञानधारा रूपी ट्रेनपर आ जावें । जब अपनी मजिलमे पहुँचनेका काम पड़ा है तो बीचके स्टेशनोंमे उतरो, मगर रमो मत । तो उस मजिल तक पहुँचनेके बीच ये मतिज्ञान, श्रुतज्ञान, अवधिज्ञान, मन पर्ययज्ञान और केवलज्ञान और इनके नाना भेद प्रभेद ये सब बातें आती हैं और समझो कि ये हमारी प्राप्तिव्य मजिल नहीं । अनेक ऋद्धियाँ पैदा होती हैं, जिनके ज्ञानऋद्धि भी है,

अन्य ऋद्धियां भी है, पर उनमें भटकना नहीं। साधु-सत्तोको तो प्रकट भी नहीं रहता कि हमें क्या ऋद्धि मिली? कुछ प्रयोजन ही नहीं है। जो प्रयोजनका विकल्प रखता है सो गिर जाता है। जब १०वाँ विद्यानुवाद पूर्ण सिद्ध होता है तो वहाँ सैकड़ों विद्या महाविद्या देवियों के रूपमें आकर प्रार्थना करती हैं मुनि महाराजसे और वहाँ वे चिग जायें तो बस गिर जाते हैं और नहीं चिगते तो आगे बढ़ जाते हैं। तो ध्येय बनावें एक लक्ष्यमें चलें और इस व्यवहारमें विरोध खिचाव फर्क ये बातें नहीं लेना है। ये बेकारकी बातें हैं। तुम इतना करते तो बहुत अच्छा, तुम इतना कर पाते बहुत अच्छा। यहाँकी बातोंमें अटक जायें तो, दूसरेकी क्रियामें अटक जायें तो खुदका पतन किया। सब प्रमाण है। किसीको विशेष ज्ञान नहीं है तो उसका भी व्रत तप सराहनीय है, किसीको ज्ञान विशेष है तो उसका भी तप व्रत सराहनीय है। कोई विरोध करके अपने ज्ञानको क्यों अपात्र बनावे? अपने भीतर लक्ष्य बने, अपनी धुनमें चलें, बाहरमें सब अच्छा, कोई बुरा नहीं। धर्मके नामपर जो जितना करता है वह अपनी पदवीमें भला करता है। जो कम ज्ञान रखता है उसे सम्हालो, आगेकी घात सिखाओ, उसे दुतकारो नहीं। क्या कहलाता है वासल्य अग और क्या कहलाता है स्थिति-करण अग? अभी सम्यग्दर्शनकी व्यवहारस्थितियोंका भी पालन नहीं हुआ तो फिर हम क्या बने धर्मपालक?

इन्द्रियज ज्ञानोंका अपने विषयमें देशतः प्रामाण्य—“तत् प्रमाण” इस सूत्रमें यह बताया जा रहा है कि वह ज्ञान दो प्रमाणरूप है। इसमें दोनों तरफसे निश्चय बनाना है। ज्ञान ही प्रमाणरूप है, अज्ञान नहीं। और वह ज्ञान मूलमें दो प्रमाणरूप ही है। मूलमें नाना भेद नहीं है। तो ज्ञानकी प्रमाणताके बारेमें वर्णन चल रहा है कि हम आपको जो ज्ञान वनता है वह ज्ञान पराधीन है और अधूरा है। इस ज्ञानमें अहंकार न करें, इसमें सतोष मत बनावें। यह तो परिस्थितिब्रण इनमेंसे गुजरनेकी बात है। देखो स्पर्शन इन्द्रियसे कोई चीज जानते हैं तो वहाँ बहुत गड़बड़ी मिल जाती है। कोई बीमार आदमी है, बुखार चढ़ा है और वैद्य उसकी नाडी देख रहा है, वैद्यको तो लग रहा है उसका हाथ गरम और उस रोगी को लग रहा है वैद्यका हाथ अधिक ठंडा। अच्छा यह बताओ कि जिनका ठंडा हाथ वैद्यका लग रहा है उस रोगीको क्या उतना ठंडा वह हाथ है? नहीं। यह स्पर्शन इन्द्रिय भी सामान्यतया तो प्रमाण है, पर उसके अंशोंको निरखा जाय तो प्रमाण नहीं ला सकते। अधिक गरम पानीमें आपका हाथ डूबा हो, दिख रहा हो और उसके बाद फिर कम गरम पानीमें हाथ डालें तो आपको गरम मालूम होता है या ठंडा मालूम होता है? ठंडा मालूम होता है। तो अब सामान्यतया तो निर्णय बनाते हैं और उनके अंग-अंशका निर्णय देखने चले तो वहाँ ज्ञानप्रमाण न रहेगा। कभी-कभी लोग त्यागियोंके सामने थोड़ी मिर्च डाल देते हैं, जो कि

गृहस्थ जनोको तो थोड़ी है, मगर त्यागियोंको तो लगता है चरपरा बहुत अधिक और गृहस्थ जन उस मिर्चकी शाकको खाते हैं तो उन्हें चरपरा नहीं लगता, सो कहते जाते कि इसमें और मिर्च डालो, अजी इसमें बिल्कुल थोड़ी मिर्च पड़ी है। खाने वालेको तो थोड़ी है, चरपरा भी नहीं है और उसे तो उसके चरपराहटमें यह आकुलता है कि कुछ डाला ही नहीं है। तो चरपरेका ज्ञान करके दोनों बताओ सही चरपरा क्या है, कितना है ? सामान्य ज्ञानमें तो प्रमाणता आ गई, अगर उसके अश-अशकी जानकारीमें दखल दें तो यह अधिकार नहीं बन पाता। घ्राणेन्द्रियका विषय निरखिये—किसीको कोई चीज मानो हीग खाने वालेको हीग में मुग्ध मालूम होती और न खाने वालेको दुर्गन्ध लगती। सामान्यनया गंधके ज्ञानमें तो प्रमाणता आयी, पर कितनी गंध है, कितनी मुग्ध है, ऐसी अणके परिचयमें बात नहीं बनी। चक्षुरिन्द्रियकी बात तो पहले बता ही दी गई थी पहिले उदाहरणमें। श्रोत्र इन्द्रियका ज्ञान भी ऐसा ही बोध रखता है। बाहरके शब्द सुना, पासके शब्द सुना तो उसमें अन्तर है। तो शब्द मात्र सुने इतनेमें प्रमाण है। तो बात यह कह रहे हैं कि जिन जानोपर हम आप घमड किए रहते हैं, गाल फुलाये रहते हैं, आंख मुँह चढाये रहते हैं, हम तो खूब बुद्धिमान हैं, हम ने सब कुछ सीख लिया, हम उस अहंकारके आगे ज्ञानीका, साधु-सतका अपमान करते हैं, तो ध्यानमें लावो कौनसा ऐसा ज्ञान पाया जो घमडके लायक है ? भैया ! देखो, पर्यायको देखकर तो अपनेको गरीब मानो और स्वभावको निरखकर अपनेको सम्पन्न मानो, पर स्वभावके तो गरीब बन रहे हैं, पर्यायके अमीर बनना चाहते हैं तो कैसे कल्याण हो ? तो इन्द्रियज ज्ञानमें ऐसी बात है।

श्रुतज्ञानमें प्रायोजनिक ज्ञानके साथ अनायास अनेक अप्रायोजनिक बोध—श्रुतज्ञान में भी देखो, शास्त्रमें जान लिया कि भरत और बाहुबलिका युद्ध हुआ था, इतना ही जाना कि और कुछ ? पर इस ज्ञानके साथ पूरा नक्शा ज्ञानमें आ जाता है। यह खडे भरत, यह खडे बाहुबलि, इस तरफ इनका मुख है, इस तरफ इनका मुख है, चित्रमें कल्पनामें वे सब बातें आ गईं ना, तो क्या ऐसा था मुख ? कल्पनामें आया कि पूरबकी तरफको मुख भरत का और पश्चिमकी तरफको मुख बाहुबलिका, मगर इसका क्या पता ? मगर यह ज्ञान करने वाला तो ऐसा एक ज्ञान बना रहा कि यह नियंत्रणमें ही नहीं रहता। कल्पना कर गए। अखबारमें पढ़ा, मानो बम्बईमें दो पहलवानोंका दगल हुआ उसमें यह जीता, ऐसा समाचार अखबारमें देखा तो इतना देखनेपर बम्बई उसके सामने है और पहलवान भी उसके सामने है। हैं नहीं, पर कल्पना कर ली। कुछसे कुछ अपनी कल्पना बनाता, एक साँवला है, एक गोरा है, ठिगना है, समाचार तो उतना ही अखबारमें पढ़ा था कि दो पहलवानोंका दगल

हुआ और इतना विशेष जान कर लिया। अब जितना यह रूप बनाया उतनेको बोल सकते क्या, ऐसा ही सही है, पर प्रयोजनकी बात, प्रयोजनको छोड़कर आप यदि बालकी खाल देखेंगे तो काम न बनेगा।

जैन आगमोंके कथानकोंकी प्रमाणता—जैन ऋषि सत बड़े परमप्रतापी व दयालु थे। उनकी कलम कभी खोटी बातके लिए नहीं चली। और अब ऐसे मूढ़ उत्पन्न हो रहे स्वच्छन्द बनकर अपनी जीभको हिलानेमें सकोच भी नहीं करते। अरे वह तो कथानक है, यो ही है। अरे जिनसेनाचार्य आदिक आचार्य, जिन्होंने आध्यात्मिक ग्रंथ भी बनाये हैं, करणानुयोगमें जिनकी गति रही उन्होंने अगर कथा कही है तो उसमें भी एक बालकी खाल निकालना, यहाँ ऐसा लिखा वहाँ वैसा लिखा। इसमें ऐसा वर्णन किया, शृगारका, वीरका, अमुक का। ऐसे श्रद्धाहीनको क्या दशा होगी? अरे उद्देश्य होता है प्रयोजनको लेकर। प्रयोजन देख लो—अगर राम लक्ष्मणका, सीताका चरित्र है तो उसमें अधिक वर्णन है। जो होना चाहिये। अब उस वर्णनमें किसी बातको सामने रखकर सारे ग्रन्थोंको झूठ कहनेकी व जीभ हिलानेकी कोशिश करना यह गुण्डागिरी नहीं है क्या? प्रयोजनमें फर्क आये तो वहाँ जीभ हिलावो। प्रयोजन यह है कि शीलव्रत वैसा रखना चाहिए जैसा कि उस सीताका रहा, व्यवहारमें मर्यादा ऐसी रखनी चाहिए जैसी कि श्रीरामने रखी। थोड़ेसे प्रयोजनके लिए आडम्बर अधिक बोलना पड़ता है। नहीं तो बताओ लडका-लडकीका विवाह कितनी देरमें होता है? मुश्किलसे एक डेढ़ मिनट लगते होंगे, जब फेरे फिर रहे उसीका नाम तो विवाह है। अब कोई कह कि ज्यादा नटखट क्यों करते? वही एक-डेढ़ मिनटका प्रोग्राम बना दो। कही भी लडका लडकी मिल गए, बस वही चक्कर घुमा दिया, हो गया विवाह। आजकल तो कही-कही मात्र जयमाला डालकर ही विवाह होने लगे हैं। बताओ उस तरहके विवाहमें कितनी देर लगती? पर एक मिनटके ही मात्र प्रोग्रामसे विवाह करनेमें बड़ा अनर्थ होगा। इसमें फिर विवाह करनेका कुछ महत्त्व न रहेगा और फिर वह शील व्रत, आज्ञाकारिता या व्यवहारकी जिम्मेदारी या जो-जो व्यवहार है वह सब खत्म हो जायगा अगर आपने विवाहकी प्रथा एक-आध मिनटकी रख दी तो। और जब विवाह करनेमें कुछ दिन या घंटा लगते—अब बारात आयी, अब यह हो रहा, अब यह हो रहा, मन्दिरके अन्दरमें विधान है, अमुक है, अमुक है, और उसकी ६ महीना पहलेसे तैयारी होती, तो ऐसा होने वाले विवाहका कितना महत्त्व बढ़ता है? विवाहका प्रभाव रहनेमें शीलव्रतकी परम्परा निभेगी। वहाँ व्यवहार, नीति रीति, डर, भय, सकोच, सदाचार, शील आदिक सबको रक्षा है। अब कोई कह कि जब रामके चरित्रमें इतनी ही बात दिखाना था किसी सीताका जैसा शील और रामकी जैसी मर्यादा तो उसे एक ही श्लोकमें लिख देते तो बताओ उसका कुछ प्रभाव भी पड़ता क्या?

लोगोका कुछ अध्ययन भी बनता क्या ? तो जैन आगमका कोई भी शब्द निरर्थक नहीं है । मान लो रुचिके अनुसार कोई शब्द अधिक मालूम होता तो तुम एक भक्ति रखकर अपनी रुचिके अनुसार अपने मननीय तत्त्वमे लग जावो, पर अभक्तिका, अश्रद्धाका पाप न करो, अपने प्रयोजनमे रहो, उद्दण्ड मत बनो । उद्दण्डता बुरी चोज है और प्रमाणसे यथार्थता जान कर अपने प्रयोजनमे लगे रहना इसमे हानि नहीं है ।

श्रुतज्ञानके देशतः प्रामाण्यका दिग्दर्शन—श्रुतज्ञानमे भी देखो बहुत-बहुत प्रकारके परिचय हैं । पर प्रायोजनिक अणकी अपेक्षा प्रमाणता है और बड़े-बड़े अप्रायोजनिक अणकी भी कल्पना हो रही, उस ओरसे इसका क्या मतलब ? वह प्रमाण नहीं है, न सही । एक पुरुष जिसने अपना बच्चा नहीं देखा, पैदा होनेसे दो ही साल पहले मर गया और जब कोई बच्चेसे चर्चा करते है ना ८-१० वर्षके बालकसे भी कि तुम्हारा बच्चा ऐसा था, बहुत श्रम करता था और सबकी याद रखता था तो बच्चा भी कल्पनामे तो ला ही देगा कि ऐसी मूर्छें ऐसा सिर, कुछ कल्पनामे तो आयगा । अब कल्पनामे जैसा सिर आया, जैसा हाथ आया, जैसा पेट आया है वैसा है कि नहीं, क्या पता, वह हो न हो, प्रायोजनिक ज्ञानमे प्रामाण्य है ही । हाँ, प्रमाण ज्ञानके साथ अप्रमाण ज्ञान भी बहुत चलता रहता है, पर प्रयोजनकी दृष्टिसे प्रमाणकी व्यवस्था है । अच्छा आप लोगोमे से किसीने मेरूपर्वत तो नहीं देखा, और जब जानते हैं ना, भगवानका जन्म हुआ, ऐसे देव आये, ऐसे गाजे-बाजेसे ले गए । मेरूपर्वतपर ले गए और वहाँसे क्षीरसमुद्र तक फैले, वहाँसे पानी लाये, हवन कराया और फिर घर ले आये । सुन तो रखा ना । तो मुनकर ही लोग रह जातें क्या ? अरे वे तो अपने चित्तमे मेरूपर्वत खडा कर देते है । और ऐसे जा रहे, ऐसे रगकी ऐसी सवारी, ऐसे फिर रहे, कितने ज्ञान होते रहते हैं, पर उसमे प्रयोजन जितना है उतनेमे तो प्रमाणता है, मगर ऐसा हो फिरना, ऐसे ही भगे क्षीरसागर जैसे कि हमारे मनमे चित्र खिंच रहे हैं इनमे क्या प्रमाणता ? तो बात यह कह रहे है कि मतिज्ञान और श्रुतज्ञान अपने विषयमे भी एकदेशरूपसे प्रमाण हैं । जो गर्व करे अपनी वर्तमान बुद्धिमानी चतुराईमे सो मूर्ख है । गर्वके लायक यहाँ कुछ नहीं है । किसी बड़े पुरुषको देखकर छोटा पुरुष गर्वमे तो नहो आता । यहाँ तो बड़े धनिक को देखनेकी आदत बन रही है और यहा ज्ञानमे क्यो नहीं आ पाता बडा जानी केवली प्रभु उसे देखकर चलें, उगमे सम्पन्नताकी होड क्यो नहीं मचाते ? सम्पन्न है तो स्वभाव या केवलज्ञान, बीचकी बातें ये सम्पन्न नहीं ।

ममता अज्ञानताकी बिडम्बनाका एक दृष्टान्त—दो मूर्ख कही जा रहे थे तो रास्तेमे एक बुढ़िया मिल गई । उन दोनो मूर्खोंने कहा—राम-राम, तो बुढ़ियाने कहा वेटा सुखी रहो । अब वे दोनो आगे निकल गए । वहाँ उन दोनोमे लडाई होने लगी—एक कहे कि बुढ़ियाने

हमे आशीर्वाद दिया, दूसरा कहे कि हमे आशीर्वाद दिया । दोनोमे भगड़ा हो गया तो दोनो मे यह सलाह हुई कि चलो लौटकर चलें उस बुढियाके पास और उसीसे पूछ लें कि तुमने आशीर्वाद किसे दिया ? पहुचे बुढियाके पास और पूछा—बुढिया माँ बताओ तुमने आशीर्वाद हम दोनोमे से किसको दिया था ? तो बुढिया बोली—तुम दोनोमे से जो ज्यादा बेवकूफ होगा उसीको हमने आशीर्वाद दिया । तो अब वे दोनो इस बातमे भगडने लगे कि हम अधिक बेवकूफ है । एक कहे कि हम अधिक बेवकूफ दूसरा कहे कि हम अधिक बेवकूफ । बुढियाने पूछा—कैसे ? तो एक बोला—देखो हमारे दो स्त्री है । तो एक बार हम सीढीसे अटारीपर चढे, तो एक स्त्री तो थी ऊपर और एक थी नीचे । तो एक स्त्रीने ऊपरसे हमारा हाथ पकडकर ऊपरको खीचा, उसका कहना था कि ऊपर आओ और नीचेसे एक स्त्रीने हमारा पैर खीचा, उसका कहना था कि नीचे आवो । तो इसी खीचातानीमे देखो हमारी टाँग टूट गई । हमे था दोनो स्त्रियोमे प्रेम, सो हमने किसीको डाट-डपट तो दिखाया न था, तो देखो हम कितने बेवकूफ निकले ? तो बुढिया बोली ठीक है, तुम बेवकूफ हो । अब दूसरेसे कहा कि तुम अपनी बेवकूफीकी बात कहो, अच्छा सुनो—देखो मेरे भी दो स्त्रियाँ हैं । सो एक बार मैं पलंगपर लेटा हुआ था । हमारे सिरहाने एक आलेमे सरसोके तेलका एक दीपक रखा हुआ था । हमारे दोनों तरफ दोनो स्त्रिया पडी थी । हमारे एक हाथपर एक स्त्री अपना सिर रखे सो रही थी और दूसरे हाथपर दूसरी स्त्री सिर रखे सो रही थी । वहा हुआ क्या कि एक चूहेने जलती हुई दीपककी बत्ती खीची और दौड लगाई तो उसके मुखसे छूटकर वह जलती हुई बत्ती हमारी आखपर आ पडी । अब मैंने सोचा कि यदि मैं आखपरसे इस बत्तीको दाहिने हाथसे उठाता हू तो इस स्त्रीके आराममे फर्क आ जायगा और यदि बायें हाथसे उठाता हूँ तो हमारी इस स्त्रीकी निद्रा भग हो जायगी, सो उनको कष्ट होगा । ऐसे अनुरागके कारण मैंने वह बत्ती न उठायी सो देखो मेरी यह आँख फूट गई । सो देखो मैं कितना बेवकूफ हूँ ? तो बुढिया माँ ने कहा—बेटा हमने तुम दोनोको आशीर्वाद दिया । तो जगतमे जो मोह करता, गर्व करता, मूढतामे होड लगाता वह तो दीन गरीब प्राणी है ।

शुद्ध भावना रख कर आत्मोद्धारमे पौरुष करनेका अनुरोध—हम यदि स्वभावदृष्टि का रूप रख रहे है । देखो अपनी बात खुद गवाह दे देती है कि तुम्हारा ध्यान किस ओर बना रहता है ? अगर हमारा ध्यान एक चैतन्यस्वभाव अपने सहजस्वरूपकी ओर रहा करता है, उसकी ही धुन रहती है, उसका ही सारभूत होनेका चित्तमे ख्याल रहता है तब तो हमारा सुधार है । जिससे कि हमारा सत्समागम सार्थक है और ऊपरकी बातमे जो रहता है, चाहे वह ज्ञानचर्चाकी ही बात क्यों न हो, इसमे हम यह कहते कि ये तो हमारे विरोधी हो गए । यो कषाय शल्य रखने वाले लोगोकी दुर्दशा ही परिणाम है । अरे-अरे अपने

इस उपयोगको इस ज्ञानसमुद्रसे हटाकर रेतीली जमीनमें बयो उचका रहे ? कोई मछली समुद्रसे उछलकर रेतीली जमीनमें गिरे तो उसकी खैर है क्या ? नहीं है खैर, ऐसे ही अपने इस ज्ञानस्वभावसे हटकर बाहरी-बाहरी पदार्थोंमें तफरी करनेके उद्देश्य वाली तत्त्वचर्चावोमें, विषयोमें हमने उपयोगको लटकाया, फिकाया तो इसमें कुशलता नहीं है । जरा सब जीवोंके ज्ञानस्वभावको निरखकर एक बार तो सबमें एकरस हो जावो । न यह देखो कि यह एकेन्द्रिय है, न यह देखो कि यह कीड़ा मकौड़ा है और न यह देखो कि यह अमुक है । एक बार तो उन सब जीवोंमें चैनन्यस्वभावका आश्रय कर अन्तः एकरस तो हो जावो । ऐसी मित्रता बनाओ । आदमियोंकी बात तो दूर रहे सर्व जीवोंसे मित्रता हो । और फिर देखो चार भावनायें कही गई हैं—सब जीवोंमें मंत्रीभाव रखना, गुणियोंमें प्रमोद रखना, दीन-दुःखियोंके प्रति दया रखना, उजड़, गुण्डा, बदमाशोंके प्रति मध्यस्थता रखना । आप इन चार बातोंका पालन करें तो इसमें आपकी सुरक्षा है । सर्व जीवोंके प्रति मित्रताका भाव हो, सब मेरे विरादरीके है, सब जीव चैतन्यस्वरूप ही तो हैं, और ज्ञानियोंको देखकर हर्ष हो । बयो जी, सब जीवोंको देखकर मित्रताका भाव किसके नहीं होता ? जो पर्याय बुद्धि वाला है, जिसको देहमें अहंकार है, यह ही मैं हूँ, मैं अच्छा हूँ, ऐमा जीव सब जीवोंमें मित्रताका भाव नहीं रखता और ज्ञानियोंको देखकर प्रमोद किसे नहीं होता ? जो ज्ञानवान हो, चारित्रवान हो उनको देखकर हर्ष किसके नहीं होता ? जो मूढ है, मूर्ख है, जिनको अपने इस वर्तमान पर्यायपर गर्व है और जिसने अपनेको समझ रखा कि मैं उच्च हूँ, उसकी निगाहमें गुण कुछ चीज नहीं । फिर गुणी जनोको देखकर उसे हर्ष कैसे होगा ? जो खुद आत्मसेवाप्रेमी है, जिसको गुणोंका लक्ष्य बना है, जिसको गुणोंका अद्राज है वह गुणोंको देखकर हर्ष बिना रह नहीं सकता । गुणार्थी बने जिससे कि गुणियोंमें प्रमोद बने । दोषार्थी रहेगे तो घृणा बनेगी और उस दोषार्थीके उपयोगपर घृणा लदेगी, वह स्वानुभवसे कोसो दूर रहेगा । तीसरी भावना क्या है ? दीन-दुःखियों को देखकर दयाका भाव आना । जितनी सामर्थ्य है उतना तो दुःखियोंका दुःख दूर करें । कोई किसीपर दुःख आये, हम उसका पूरा सहकार नहीं कर सकते तो कुछ तो करें । कोई दुःख सामने है तो थोड़ा सहकार उसका कर दें । अपनी दयाकी प्रकृति बना लें और जो उजड़ है, जिनकी वृत्ति है अज्ञानकी, दरिद्र हैं, साधु-सतसे घृणा रखते हैं, बुद्धिका दिवाला जिनके है ऐसे लोगोमें रागद्वेष तजकर मध्यस्थ भाव रखें । देखो जी जो उजड़ है, गुण्डा है उनमें राग करो तो आफत और बैर करोगे तो आफत, इसलिए मध्यस्थता बताया है । ऐसा अपना जीवन बनावें । अपना उत्थान जिसमें हो वह तरीका बना लें ।

मति श्रुतज्ञानके एकदेशतः प्रामाण्यकी समझका प्रतीतिसे अविरोध—हम आपके यहाँ जो परिणामन चलते हैं, पर्यायें हो रही हैं, उनमें सार कुछ नहीं है । वे सब अधूरी बातें

है। प्रमाणमे क्या कहा गया कि मतिज्ञान और श्रुतज्ञान—ये दो तो अपने विषयमे भी एक देशप्रमाण है। अवधिज्ञान, मनःपर्ययज्ञान—ये दो अपने विषयमे पूर्ण प्रमाण है और केवलज्ञान सर्वविषयोमे सर्वप्रकार प्रमाणभूत है। देखो अपनी-अपनी प्रतीतिसे भी समझ लो। कोई विरोध नहीं। जिनकी दृष्टिमे कोई विकार नहीं, आँखें साफ हैं उनको जैसे चन्द्र सूर्य दीखा तो आँखो देखा ना, प्रमाण है ना? प्रमाण है। अब कितना छोटा है, कितना बड़ा है, कितनी दूर है, यह उससे यथार्थज्ञान नहीं बना। तो उस चन्द्रकी जो एक मोटी रचना है और उसकी चमक है उतने ज्ञानमे तो यह दुष्ट प्रमाण है हमारा ज्ञान, मगर कितना लम्बा, कितना चौड़ा, कैसा माप, उसमे जो चाक्षुषज्ञानमे जच रहा वह पुष्ट प्रमाण नहीं। तो मतिज्ञान और श्रुतज्ञान अपने विषयमे एकदेश प्रमाण है, ऐसी प्रतीति सभी मनुष्योको बराबर बन रही है।

प्रमाणकी प्रमाणताके परिचयके चिह्न—प्रमाण समझनेके हमारे चार तरीके हैं। तीन तो विधिरूप और एक निषेधरूप। हमारा यह ज्ञान प्रमाण है, इसका निश्चय करने वाले तीन तो हैं विधिके उपाय और एक है निषेधका उपाय। जानकारी हो रही और अन्य प्रमाणोसे भी वैसा ही जाना गया, और लोगोने भी ऐसा जाना। इससे जान लिया कि मैंने जो जाना वह सही जाना। इसे कहते हैं प्रतिपत्ति। ज्ञान सम्वादक है, प्रमाणभूत है। इसका पहला चिह्न है प्रतिपत्ति। हम जान रहे हैं, फिर और जानियोने उसे जाना, तब जाना कि हाँ बराबर प्रमाणभूत है और दूसरा चिह्न है प्रवृत्ति। जो जाना उसके अनुकूल अपनी प्रवृत्ति होती है। जाना कि पानी है तो चलते हैं पानीके पास। जाना कि आग है तो हटते हैं अथवा रोटी बनानेको उसके पास पहुँचते हैं। तो यह जो हमारी प्रवृत्ति बनती है यह प्रमाणताका चिह्न है कि जो ज्ञान हमने जाना वह प्रमाणभूत है। तीसरा चिह्न क्या है? प्राप्ति। जैसा जाना वैसा मिल गया। बताओ उसकी प्रमाणतामे क्या सदेह रहा? तो ये तीन तो हैं विधिरूप चिह्न और चौथा है अभावरूप उपाय, वह क्या बाधकका अभाव? जो जाने उसका ख्याल बताने वाला कोई ज्ञान न मिले तो समझो कि प्रकृत ज्ञान ठीक ही है। तो इस तरह हमारे ज्ञानोमे जो सापेक्ष प्रयोजनकी बात सामने आती है उतनेको तो हम ठीक ही जानते हैं। पर उस वस्तुके विषयमे यह प्रमाण नहीं बना। इस प्रकार यह ज्ञान हमारे प्रयोजनके प्रसंगमे सम्वादको लेकर प्रमाणभूत होता है। इस तरह प्रमाण ज्ञान ही होता है, अज्ञान प्रमाण नहीं कहलाता। इस तरह इस प्रसंगमे यहाँ तक यह व्यवस्था बतायी कि सर्व ज्ञानोमे केवलज्ञान सर्वथा प्रमाण, अवधि, मनःपर्ययज्ञान अपने विषयमे पूर्णप्रमाण और मतिज्ञान, श्रुतज्ञान अपने विषयमे एकदेश प्रमाण है। हम आप लोग मतिज्ञान, श्रुतज्ञानके अधि-कारी हैं और वे सब अपूर्ण हैं। हम उस ओर कुछ सम्पन्नताकी दृष्टि न दें और बालकोकी

तरह गर्वरहित हो । बालकोमे कहाँ ज्ञानका घमड होता ? उनको तो जाननेकी जिज्ञासा रहती है । जाननेके लिए वे लालायित रहते हैं, जो समझमे आ गया उस ओर बढ़ते हैं । तो इस प्रकार अपने अपूर्ण ज्ञानपर्यायकी बात समझकर वहाँसे दृष्टि हटाकर एक सम्पन्न जो मेरा ज्ञानस्वभाव है उसको अपनाओ । उसमे यह मैं हूँ—ऐसी प्रतीति बनाओ, अनुभव बनाओ ।

मतिज्ञान व श्रुतज्ञानकी देशतः प्रमाणताका स्मरण— चर्चा यह चल रही है कि हम आपके मतिज्ञान और श्रुतज्ञान अपने विषयमे एकदेशरूपसे प्रमाण है । देखो यहाँ यह भी न बोलना कि जो देशनात्मक श्रुत है, द्रव्यश्रुत है, आगम है, भगवानकी दिव्यध्वनिकी मूल परम्परासे चला आया हुआ है, गणधरदेवने जिसका व्याख्यान किया है तथा द्वादशांगकी रचना की है और आचार्योंने जिसको विशेष विस्तारमें लिखा है वह सब पूर्णरूपसे प्रमाण है । वहाँ एक देश वाली बात नहीं है, किन्तु हम जो समझ पाते हैं उस समझकी बात कह रहे हैं कि हमारा जो श्रुतज्ञान है वह अपने विषयमे एकदेश प्रमाण है । इस सम्बन्धमे बहुत कुछ वर्णन किया गया व दृष्टान्त भी अनेक दिए गए । अब इन सब विवरणोंको सुनकर जिसमे यह बताया गया था कि जिसकी दृष्टियाँ निर्मल हैं, आँखमे कोई दोष नहीं है वह जैसे चन्द्र सूर्यको देखता है तो देखो चन्द्र सूर्य ऐसे हैं, बहुत ऊपर हैं, आकाशमे हैं, यह सब ज्ञान तो प्रमाण-भूत है, पर वह कितना बड़ा है, कितना चौड़ा है, इस बातमे हमारे ज्ञानको प्रमाणता नहीं बन पायी और इस-इस तरहसे अनेक दृष्टान्तों द्वारा सिद्ध किया गया कि मतिज्ञान और श्रुत-ज्ञान एक देशरूप प्रमाण हैं ।

मिथ्या ज्ञानोंकी स्वरूपमे व अल्पाशमे प्रमाणताविषयक चर्चा— उक्त बातको सुनकर अब शकाकार क्या कहता है (यह एक कुछ नया विषय है, ध्यानसे सुनो) कि जब यह बताया कि इन ज्ञानोंमे कुछ-कुछ अशोमे प्रमाणता आती है, तो सभी ज्ञान ऐसे ही होने चाहिएँ । स्वप्नमे जो दीखा, पीलिया रोग वालेने जो समझा या कभी चकाचौंध लगती है उस समय जो कुछ निरखा गया उन ज्ञानोंको तो लोग झूठ ज्ञान कहते हैं ना ? जो स्वप्नमे देखा गया वह ज्ञान झूठा है । पीलिया रोग वालेको सब चीजें पीली ही पीली दिखी । कितना ही सफेद बगला है, मगर पीलिया रोग वालेको तो पीला ही नजर आता है तो ऐसा ज्ञान झूठा है ना, तो ऐसे भी झूठे-झूठे ज्ञान हैं उनमे भी एकदेशसे प्रमाणता क्यों न मान ली जाय ? अज्ञानमे भी एकदेश प्रमाणता मानो । सर्वदेश प्रमाणकी बात तो रही नहीं । तो सारे ज्ञान चाहे कितने ही झूठे हो उनसे कुछ ज्ञान तो होता ही है, फिर वे भी कुछ प्रमाण मान लिए जाने चाहिएँ । तो इसके समाधानमे कहते हैं कि तुम्हारी बात शकाकी नहीं है, किन्तु यह तो सही बात बोल रहे । हम इसे शका नहीं समझते । सभी ज्ञान किसी न किसी अश रूपमे प्रमाण है । जैसे कि सभी मनुष्य किसी न किसी अशमे गुणवान हैं । आपको एक भी मनुष्य

ऐसा न मिलेगा कि जिसमे किसी भी रूपसे गुण न हो। गुण भी पाये जाते, दोष भी पाये जाते। तो ऐसे ही मिथ्या ज्ञानमे भी यही बात है कि वह कुछ न कुछ अशमे सही बात बतलाता है। जैसे पीलिया रोग वालेने जाना तो शखको पीला, मगर शख पदार्थ इतना तो उसने सही जाना ना। अब पीला रूप है, यह बात यदि भूठ हो गई तो क्या सारी बात भूठ हो गई? किसीने दूरसे सीपमे चाँदीका ज्ञान किया कि थी तो सोप और जान गए चाँदी, उल्टा ज्ञान हुआ तो वहाँ मिथ्या ज्ञान है। वह चाँदी है, ऐसा ज्ञान करना अप्रमाण है, मगर जो सफेद-सफेद नजर आया, क्या वह भी भूठ है? जो वहा कुछ सफेद समझमे आया, कुछ आकारसा समझमे आया यह तो भूठ नहीं है। वह चाँदी है, इस प्रकार अन्य पदार्थमे अन्य प्रकारका, अन्य प्रकारकी सत्ताका बोध किया, यह अप्रमाण है। जैसे कोई पुरुष बड़े सबेरे कुछ अंधेरेमे घूमने जाता है। अब उसे रास्तेमे बहुत दूरसे एक ठूठ खडा दिख गया, कोई ६-७ फिटका ऊँचा तो उस छुटपुटेमे ठूठ दिखनेसे ऐसा उसने भ्रम कर लिया कि यह कोई आदमी खडा है। खडा तो था ठूठ और ज्ञान बन गया कि यह आदमी खडा है तो बोलो वह ज्ञान तो मिथ्या है ना? आदमी तो नहीं है, विपरीत ज्ञान है, पर इस ज्ञानके समयमे भी कुछ इतना ऊँचासा खडा, इतना मोटासा पदार्थ है यह ज्ञान भी भूठा है क्या? यह ज्ञान तो सही है। तो सभी ज्ञानोमे हम आपके चाहे मिथ्या ज्ञान हो, चाहे सम्यग्ज्ञान हो, सभी ज्ञानोमे यह बात पायी जाती है कि कुछ तो उसमे अच्छापन है?

प्रामाण्य व अप्रामाण्यके व्यवहारके आधारका विवरण—उक्त चर्चा सुनकर अब शङ्काकार कहता है कि तुमने तो सब कुछ मचा डाला। कुछ व्यवस्था ही न रही। शङ्काकार कहता है आचार्यसे कि आपने तो सबको एक लाठीसे हाक डाला। मिथ्याज्ञान हो तो, सम्यग्ज्ञान हो तो सबको एकसा ज्ञान बना दिया कि जितने ज्ञान होते है वे सब ज्ञान कोई न कोई अंशमे तो सच्चे ही होते है, चाहे मिथ्याज्ञान हो, चाहे सम्यग्ज्ञान हो तो ऐसा बोलने मे समझनेमे तो सारे व्यवहार खतम हो जायेंगे। यह ज्ञान भूठा है, यह ज्ञान सच्चा है, यह व्यवहार ही फिर न रहेगा और जब प्रामाण्य व्यवहार न मिला तो प्रवृत्ति भी न रहेगी, अर्थक्रिया भी न रहेगी, काम-काज भी न बनेगा, और कुछ मिलेगा भी नहीं। इसलिए ऐसा कहना तो ठीक नहीं जचता। तो आचार्य उत्तर देते हैं कि सुनो जो बात जहाँ जो सही है उसे तो डटकर बोलना ही चाहिए। प्रत्येक ज्ञान कुछ न कुछ अशमे प्रमाणरूप होता है। अगर न हो तो वह ज्ञान ही नहीं बन सकता। अब रही हमारे व्यवहारकी बात, सो मुनो—व्यवहार जो होता है कि यह प्रमाण है और यह अप्रमाण है, ऐसा जो प्रमाणपनेका व्यवहार है वह प्रयोजन और सम्वादके आधीन होता है अर्थात् जिस ज्ञानमे विसम्वाद अधिक है वह है अप्रमाण। प्रमाण—जैसे सीपको चाँदी जान लिया तो यह जो सफेद दीखा वह प्रमाण

है, मगर यह चाँदी है, यह अप्रमाण है। तो जरा यह बतलाओ कि तुम सफेदपर दीवाने बन रहे हो कि चाँदीपर ? तुम्हारे दिलमें क्या मुराद है ? तुम चाहते क्या हो ? तुम्हारा प्रयोजन क्या है ? तुम सफेद सफेद देखकर खुश होना मजूर करते हो या चाँदी तुम्हारे हाथमें आये यह मजूर करते हो ? तो वे कहेंगे हमें तो चाँदी हाथमें लेना मजूर है। सफेद सफेद देखनेसे क्या मतलब ? तो तुम्हारा जो प्रयोजन है उसमें तो वह ज्ञान झूठा है, इसलिए अप्रमाण है। दूसरी बात उसमें विसम्वादकी मात्रा अधिक है। सफेदकी मात्राका प्रयोजन ही नहीं। इसलिए अप्रमाण है। जहाँ विसम्वाद विशेष हो वह अप्रमाण और जहाँ सम्वाद विशेष हो वह प्रमाण। प्रमाणता अप्रमाणताका व्यवहार इस प्रकार है।

प्रमाण व अप्रमाण नाम रखे जानेका कारण—भैया ! इस बातपर मत घबड़ाओ कि यहाँ जो यह बताया जा रहा कि चाहे कितनासा भी झूठा ज्ञान हो, कोई न कोई अशमें उसमें भी सच्चाई है। यदि कोई शत्रु है तो उसमें कोई न कोई गुण है तो उस गुणसे भी मुकर जाये, यह तो कोई विवेक नहीं, न सज्जनता है। मिथ्या ज्ञान है, अप्रमाण है। और फिर अर्थक्रिया नहीं बनती और न उसके विषयकी प्राप्ति होती है, इसलिए अप्रमाण है। मगर उस कालके लिए तो जितने अशके लिए कुछ बोध हो उसमें भी कुछ अश तो प्रमाण है तथा स्वरूपमें तो प्रमाण है ही, मगर वह प्रमाण न कहा जायगा, क्योंकि उसमें प्रयोजन सिद्ध नहीं है। उसके खिलाफ ज्ञान है और विसम्वाद अधिक है। और फिर दूसरी बात थोड़ी देरमें पास जाकर देखा तो सीप नजर आयी तो निर्णय हो गया कि उसका ज्ञान बिल्कुल झूठा था। तो प्रमाणपनेका व्यवहार अनेक सम्वादके आधीन है। हमने भी जाना और वहाँ पास बैठे हुए जो लोग हैं वे भी ऐसा जान लें तो समझो कि प्रमाण है अथवा उसके बारेमें ज्ञाताकी अर्थक्रिया बन जाय कि उठा लें, हम जेबमें रख लें तो समझो कि प्रमाण है, पर यह व्यवहार कुछ नहीं बनता, इसलिए मिथ्या ज्ञान अप्रमाण है। जहाँ सम्वाद विशेष हो वह तो प्रमाण और जहाँ विसम्वाद अधिक हो वह अप्रमाण। इसी आधारपर प्रमाण और अप्रमाणका नाम रखा गया है। जैसे कि जिन फलोंमें रस अधिक है उनका नाम रसद्रव्य है, रसभरी मौसमी, नीबू आदिक ये रसद्रव्य कहलाते हैं। जिनमें गंध अधिक हो वे गंधद्रव्य कहलाते हैं। जैसे हींग, कस्तूरी आदिक। हैं तो उनमें बहुत बातें—रूप, रस, गंध, स्पर्श आदिक सब, मगर एक ही नाम क्यों लिया गया ? वह विशेष है, उसकी प्रमुखता है। ऐसे ही जहाँ सम्वाद विशेष है वह प्रमाण और जहाँ विसम्वाद विशेष हो वह है अप्रमाण।

दार्शनिकोंमें निष्पक्ष निर्णयिकता—देखो यहाँ दार्शनिक आचार्योंकी कितनी निष्पक्षता है ? जैसे किसी माताको सपूत और कुपूत दोनोंमें स्नेह है और दोनोंमें गुण दिखता है, ऐसे ही प्रमाण और अप्रमाण ज्ञान—इन दोनोंमें वह गुणकी बात बतायी जा रही है। एक अप्र-

माण है, एक प्रमाण है। फिर भी यह जानें कि कितना ही अप्रमाण ज्ञान हो वह अपने आपमें तो प्रमाणभूत है और बाह्य विषयोके बारेमें अप्रमाणभूत है। तो एक न्यायविधिसे अनुमान प्रमाणकी मुद्रामे इस बातको रख रहे कि सम्यग्ज्ञानमे ही प्रमाणका व्यवहार होता है, क्योंकि वहाँ ही अनेक सम्वाद पाये जाते हैं। सम्वादका अर्थ समझे, क्या ? हम भी जानें, और भी जानें वैसा ही। और उस ही चीजको फिर और-और ज्ञानोके द्वारा भी वैसा ही जानें इसे कहते हैं सम्वाद। जिस चीजको जाना, उसके लिए हमारा पौरुष बने, अर्थक्रिया बने, आकर्षण बने या हटना बने, कुछ काम बने उसे कहते हैं सम्वाद। जिस वस्तुको हम जानें उस वस्तुको ग्रहण कर सकें उसे कहते हैं सम्वाद। तो जहाँ सम्वाद अधिक है वहाँ प्रमाणाताका व्यवहार होता है। और इस तरहका प्रमाण सत्य ज्ञान ही हो सकता है, मिथ्या ज्ञान नहीं हो सकता है। अब इस अप्रमाणकी मुद्रा तको। जो झूठा ज्ञान है उसमे अप्रमाणाताका व्यवहार होता है, क्योंकि वहाँ विसम्वाद बहुत पाये जाते हैं। न वहाँ अर्थक्रिया बनती है और न वहाँ चीज मिलती है और न वहाँ बाधकप्रमाणका अभाव है, इसलिए अप्रमाण है।

मति श्रुतज्ञानोमे सर्वथा प्रामाण्य व सर्वथा अप्रामाण्यकी असिद्धि—अब उक्त व्यवस्था बतानेके बाद उन दार्शनिकोके लिए आपत्ति देते हैं। जो दार्शनिक यह मानते हैं कि कोईसा भी ज्ञान हो जो प्रमाण है सो प्रमाण ही है। जो अप्रमाण है सो अप्रमाण ही है। एक देश वाली बात कुछ नहीं है। तो देखो— जो ऐसा माने कि सम्यग्ज्ञान तो पूरे अशमे एकान्तरूपसे प्रमाण ही है और मिथ्याज्ञान सर्व अशमे पूरा अप्रमाण ही है। ऐसा जो कहे वे जरा यह बतायें कि मिथ्याज्ञानके बारेमे अगर यह निर्णय बनाया है कि यह मिथ्या ज्ञान है तो बताओ कुछ प्रमाणपना आया ना ? अरे झूठ बोलने वाला खूब झूठ बोले और अपने मुखसे कहे कि मैं झूठ बोलता हू तो इतनी तो उसकी सच्चाई मानोगे कि नहीं मानोगे ? भले ही कोई बिल्कुल झूठ बोल रहा हो, साराका सारा झूठ बोल रहा हो, मगर वह यह कह दे कि मैं झूठ बोलता हू तो उसका इतना अश भी क्या सच्चा नहीं हो सकता ? मिथ्याज्ञानसे हमने बाहरमे जाना कि यह चाँदी है, पड़ी थी सोप, तो जब यह जान रहा है ज्ञान तो उसकी निगाहमे ज्ञान है, जान रहा है, समझता है, ऐसा जान रहा हो तो उस ज्ञानके स्वरूपमे तो वह प्रमाण है-ना ? बाह्य वस्तुके बारेमे अप्रमाण है, क्योंकि वहाँ सोप ही है, चाँदी नहीं है और जाना चाँदी। देखो— दार्शनिक लोग कितने निष्पक्ष होते हैं, ऐसे निष्पक्ष जैसे कि कोई राजाओकी कहानी आती है कि पुत्र भी अगर अन्याय करे तो उसे भी शूलीपर चढ़ा देते हैं और शत्रु भी अगर कोई गुणका काम करे तो उसे अपना सर्वस्व बना लेते हैं। इसी तरहकी निष्पक्षता दार्शनिक विद्वानोमे होती है। जैसे आजकलके भी दार्शनिक लोग किसी तत्त्वकी खोज करते हो तो खोज करते-करते यदि उसके कुलके मजहबके भी दोषकी बात आये तो

उसे सामने रखनेमें वे चूकते नहीं हैं। दार्शनिक लोग कितने निष्पक्ष हुआ करते हैं ? यदि इतनी निष्पक्षता न हो तो उनमें दार्शनिकताका विकास हो ही नहीं सकता। इतना स्पष्ट कहा गया है। फिर भी हम आपके ज्ञान अपने प्रायोजनिक अशोभे प्रमाण है। सर्व अशोभे प्रमाणताका दावा नहीं किया जा सकता। इसी प्रकार मिथ्याज्ञान प्रायोजनिक अशोभे अप्रमाण हैं। फिर भी उसमें सर्वप्रकारसे अप्रमाणता नहीं लादी जा सकती, स्वरूपमें तो प्रामाण्य है ही। अब रही प्रमाणपनेकी बात और अप्रमाणपनेका व्यवहार तो वह व्यवहार सम्वाद और विसम्वादके आधारपर है। जहाँ अनेक सम्वाद हो वह तो है प्रमाण और जहाँ अनेक विसम्वाद हो वह है अप्रमाण।

आन्तरिक आत्मचर्चामें असुगमताका अटपटापन—यह चर्चा किसी दूसरेकी नहीं चलायी जा रही है। यह सबकी अपने आपके भीतरके स्वरूपकी चर्चा है। हम सब ज्ञान-स्वरूप है और पर्याय बिना कोई द्रव्य एक क्षण भी ठहर नहीं सकता। निरन्तर प्रति समय पर्याय होती ही रहती है। तो ज्ञानस्वरूप निजपदार्थमें कैसी परिणतियाँ चला करती हैं उन परिणतियोंकी बात कही जा रही है कि हम आपके जो ज्ञानकी वृत्ति चलती है वह इस तरह से प्रमाणभूत है और अप्रमाणभूत है। जहाँ सम्वाद विशेष है वह प्रमाण और जहाँ विसम्वाद विशेष है वह अप्रमाण कहलाता है। जरा उपयोग लगाकर सुनो तो विषय कुछ कठिन नहीं लगता। यह भीतरके ज्ञानकी चर्चा की जा रही है। अपनी चर्चा की जाय तो कैसा जल्दी कान खड़े हो जाते हैं और जहाँ अपने भीतरकी चर्चा चल रही हो वह बात क्यों न समझमें आयगी ? तत्प्रमाण—इस सूत्रमें जो सामान्यतया कहा कि वह ज्ञान प्रमाण-रूप है उसका ही यह विश्लेषण चल रहा है।

स्वसवेदन और अर्थसवेदनके प्रकरणका स्मरण—अपने आत्माके ज्ञानका विकास देखते जावो। दार्शनिकशास्त्र और करणानुयोग ये बहुत सूक्ष्म तत्त्वका वर्णन कराते हैं। अभी तक सिद्धान्तमें सुनते आये ना कि मतिज्ञान और श्रुतज्ञान तो परोक्ष है, अवधिज्ञान, मन-पर्यायज्ञान और केवलज्ञान ये प्रत्यक्ष हैं। तो अब देखो प्रत्यक्षज्ञानमें तो कुछ कहना नहीं है, वह तो भली प्रकार प्रत्यक्ष है, स्वसवेदनमें भी, और अर्थसवेदनमें भी पर मतिज्ञान, श्रुतज्ञानके अन्दर यह निखें कि ये क्या परोक्ष परोक्ष ही हैं या प्रत्यक्ष भी है ? दूसरी बात— जो पहले चले आये मतिज्ञान, श्रुतज्ञान प्रमाण हैं और जरा उनमें यह भी देखें कि क्या सर्वथा प्रमाण है, या कुछ अप्रमाण भी हैं ? देखो दार्शनिक शास्त्रसे जो निर्णय बनेगा और उसके सूक्ष्म तत्त्वका परिचय पायेंगे तो एक बार अब तककी मानी हुई बातमें क्रान्तिसी मच जायगी, पर क्रान्ति नहीं होना, आचार्य संतोकी वाणी निर्दोष है। कहते आये ना कि मतिज्ञान श्रुत-ज्ञान प्रमाण हैं, पर देखो मतिज्ञान, श्रुतज्ञान अपने नियत विषयमें एक देशप्रमाण है, पर

अन्य विषयमें अप्रमाण है। तो व्यवहार कैसे बना ? प्रमाण है कि अप्रमाण ? जहाँ प्रयोजन में बाधा न हो, सम्वाद अधिक हो वह है प्रमाण। जो प्रयोजनसे दूर हो या जिसमें विसम्वाद हो वह है अप्रमाण। तो अब आज एक नई चर्चा सुनो— वात कहेंगे आपकी, हम आप लोग जो जानकारी किया करते हैं उस जानकारीमें दो बातें होती हैं— (१) स्वसम्वेदन और (२) अर्थसम्वेदन। जैसे जाना कि यह चौकी है तो चौकीका ज्ञान हुआ और जिस ज्ञानसे जान रहे उस ज्ञानका भी ज्ञान चल रहा। तो जिस ज्ञानसे जान रहे उस ज्ञानके ज्ञानका नाम तो है स्वसम्वेदन और उसमें जो बाहरी पदार्थ जाने जा रहे हैं उसका नाम है अर्थसम्वेदन। हम आपके ज्ञानकी दो पद्धतियाँ हैं। एक तो पदार्थको जानना और जिस ज्ञानके द्वारा जानते इस ज्ञानका भी ज्ञान बना रहना। अपने आपके भीतरमें कुछ दृष्टि देकर अनुभवसे निर्णय कर लें। होते हैं ना ये दो काम ? तो जिस ज्ञानके द्वारा हम जानते हैं उस ज्ञानके ज्ञान होने का नाम है स्वसम्वेदन और उसमें जो बाहरी पदार्थ जाने जाते हैं उसका नाम है अर्थसम्वेदन।

स्वसंवेदन व अर्थसंवेदनके विषयमें प्रत्यक्षता परोक्षता प्रमाणता अप्रमाणताके विषय में समस्याओंका समाधान—स्वसंवेदन और अर्थसंवेदनके विषयमें दार्शनिकोंकी दो राय है— एक दार्शनिक यह कहता है कि जिस पदार्थको जाना याने अर्थसंवेदन हुआ वह तो साफ स्पष्ट प्रत्यक्ष होता है और जिस ज्ञानके द्वारा जाना याने स्वसंवेदन यह परोक्ष होता है, यह जानकारीमें नहीं रहता। तो दूसरा दार्शनिक कहता है कि नहीं नहीं, जिस ज्ञानके द्वारा जाना जाता है वह तो प्रत्यक्ष स्पष्ट होता है और जो जाना जाता है उस पदार्थका ज्ञान स्पष्ट नहीं होता, वह परोक्ष है। तो है ये दो रायें, मगर सिद्धान्त क्या है कि सभी ज्ञान अपने स्वरूपसंवेदनमें प्रमाणभूत हैं, प्रत्यक्ष है, स्पष्ट है और बाह्य पदार्थोंके ज्ञानके सम्बन्धमें कोई ज्ञान प्रत्यक्ष है, कोई ज्ञान परोक्ष है। जैसे— मतिज्ञान, श्रुतज्ञान परोक्ष हैं। सिद्धान्तमें दो बातें सुनते तो आप सब लोग कि दो ज्ञान परोक्ष हैं, तीन ज्ञान प्रत्यक्ष हैं, पर यह बात न समझ सके दर्शनशास्त्रके अध्ययन बिना कि सभी ज्ञान अपने स्वरूपकी समझमें प्रमाण हैं, प्रत्यक्ष हैं, स्पष्ट हैं। दो प्रमाणरूपका वर्णन अर्थसंवेदनकी अपेक्षासे है। अब उनके बारे में एक-एक विकल्पका समाधान देखिये। यदि सर्वज्ञानको स्वरूपमें अप्रमाण मान लिया जाय, जैसे कि बौद्ध शङ्का करते हैं, तो कहते हैं कि इसमें तो उनके दर्शनमें ही विरोध आ गया, क्योंकि उनका सिद्धान्त है कि समस्त आत्माओंका ज्ञान आत्मसंवेदनमें प्रत्यक्ष होता है, “सर्वचित्तचैतानामात्मसंवेदन प्रत्यक्षम्” आप एक बात और सुनो— बतलावो जो स्वानुभव होता है ना ज्ञानमें ज्ञानका समा जाना और उस ज्ञानका अपने ज्ञानमें स्पष्ट होना, जिसे आत्मानुभव कहते, स्वानुभव कहते, बतलावो वह प्रत्यक्ष है कि परोक्ष ? अब समस्या है

तुम्हारे सामने प्रत्यक्ष तो यो नहीं कह सकते कि अवधिज्ञान, मनःपर्यायज्ञान, केवलज्ञान— ये तीन माने गए हैं प्रत्यक्ष, किन्तु मति, श्रुत तो नहीं माने गए प्रत्यक्ष, उन्हें कहा है परोक्ष, सो यो नहीं कह सकते कि वह स्वानुभव प्रत्यक्ष ज्ञान है तथा स्वानुभवको परोक्ष भी नहीं कह सकते, क्योंकि स्वानुभव इन्द्रियमनसे उत्पन्न होता नहीं। इन्द्रिय और मनसे जो उत्पन्न हो सो परोक्ष है। क्या उत्तर देंगे ? भाई निकटताकी अपेक्षा तो परोक्ष है, क्योंकि मति, श्रुतकी धारामें ही चलकर वह हमारा स्वानुभव बना, लेकिन साक्षात् वर्तमान क्षणकी अपेक्षा प्रत्यक्ष है और उसही जैसी भाँकी इस प्रकरणमें आ गयी कि सभी ज्ञानस्वरूपके सवेदनमें तो प्रत्यक्ष है, प्रमाण है और बाह्यपदार्थोंके ज्ञानमें कोई परोक्ष है, कोई प्रत्यक्ष है, कोई प्रमाण है, कोई अप्रमाण है। यदि सभी ज्ञानोंको स्वरूपमें भी अप्रमाण या परोक्ष मान लिया जाय तो उनके ही मतका सिद्धान्त है।

स्याद्वादके आश्रयबिना सच होकर भूठ— स्याद्वादशासन एक ऐसा हितकारी शासन है कि जो इस जीवको सुरक्षित धाममें पहुँचा देता है। ज्ञानके विषय अनेक है, पर कोई विषय ऋजुसूत्रनयका है, कोई विषय व्यवहारनयका है, कोई विषय द्रव्यार्थिकनयका व कोई शुद्धनयका है। मुख्य तीन चार बातें यहाँ बतला रहे। किसी भी नयका एकान्त कर लिया गया तो उस नयकी बात सच होकर भी भूठ हो जाती है। जैसे ऋजुसूत्रनयका विषय यह है कि प्रत्येक पर्याय स्वतंत्र है, अहेतुक है, वह पूर्वपर्यायसे उत्पन्न नहीं होता है। यह विषय ऋजुसूत्रनयका है और ऋजुसूत्रनय जैनसिद्धान्तका ही एक अङ्ग है— यह बात ऋजुसूत्रनयसे सत्य है। लेकिन जब इसका प्रतिपक्षीनय जो है व्यवहारनय, द्रव्यार्थिकनय उसका विरोध अगर करें, सर्वथा ही ऐसा मानें और कहे कि सतान नहीं है, ऐसा ही है, पूर्वपर्यायसे कुछ मतलब नहीं, स्वतंत्र है तो यह बन गया मिथ्यात्व और यह सिद्धान्त बन गया खुद बौद्धों का। बौद्धोंका यह सिद्धान्त है ऐसा कि इतिमयका जो पदार्थ है, वह अहेतुक है, उसका पूर्व पदार्थसे मतलब नहीं। देखो सर्वथा ही ऐसा हो याने अगर पर्याय स्वतंत्र हो तो उसमें ६ साधारण गुण होने चाहिएँ। यह तो कायदेकी बात है। इसमें यह तो अ आ इ ई से सिखायी जाने वाली बात है सो यह तो कोई कठिन बात नहीं। जो स्वतंत्र द्रव्य है, इसमें ६ साधारण गुण होते हैं— यह तो समझमें आना कोई कठिन नहीं। तो पर्याय अगर स्वतंत्र पदार्थ है तो उसमें अस्तित्व, वस्तुत्व, द्रव्यत्व, अगुरुलघुत्व, प्रदेशवत्त्व और प्रमेयत्व, ये गुण पाये जाते हैं क्या ? जैनसिद्धान्तका यह क्रम है कि भक्तिपूर्वक यदि बच्चा भी सीखे तो उसे कही धोखा नहीं हो सकता। बोलो है क्या पर्याय प्रदेशवान ? बोलो है उसमें वस्तुत्व, द्रव्यत्व ? जो गुण पर्यायवान हो सो द्रव्य है। अब बतलावो वह पर्याय गुणपर्यायवान है क्या ? पर्यायमे पर्याय है, गुण है क्या ? हाँ यह ऋजुसूत्रनयसे तो ठीक है। जैनसिद्धान्तने इसका समर्थन

किया है। पर इसकी हठमे वस्तुस्वरूप नहीं बनता। देखो यही तो है जैनभासोका बौद्ध-दर्शन, जो सच होकर भी भूठ बन गया। वैशेषिक दर्शनमे देखिये वैशेषिक यह कहते हैं कि द्रव्य स्वतंत्र है, गुण स्वतंत्र है, पर्याय स्वतंत्र है, सामान्य स्वतंत्र है, विशेष स्वतंत्र है। तो एक नयसे अगर देखें तो स्वरूप एकका दूसरेमे नहीं है। जो द्रव्यका स्वरूप है वह गुणपर्याय सामान्य विशेषका नहीं, जो गुणका स्वरूप है वह द्रव्यपर्याय सामान्य विशेष इनका नहीं। जो सामान्यका स्वरूप है सो विशेष आदिका नहीं। अरे विशेषका स्वरूप है सो शेषका नहीं। यो भेद तो आ गया। ये ५ चीजें हैं, मगर कोई सर्वथा भेद करे तो वही आपत्ति आयगी कि जैसे द्रव्यमे ६ साधारण गुण हैं तथा गुणपर्यायवत्ता है, ऐसे ही गुणमे भी बताओ, पर्यायमें भी बताओ, सामान्य और विशेषमे भी बताओ। हैं तो नहीं इन प्रत्येकमे गुण व पर्याय। तो देखो ये ५ बातें हैं जो भेददृष्टिसे सच हैं, पर प्रतिपक्षनयका विरोध करनेसे सच भी भूठ बन गया। यह ही है व्यवहारका विषय जो बताया। व्यवहार भेद करता है और द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, विशेष—ये भेद करना व्यवहारका विषय है। इसीका एकान्त कर लिया और अभेदनयका आश्रय न लिया तो काम न बनेगा। वस्तुस्वरूप परिचयमे इतनी सकारी गली है जैनसिद्धान्तकी कि परम्परया गुरुचरणोके प्रसाद बिना इनका मर्म नहीं समझमे आता।

स्वरूपसंवेदनमें ज्ञानके प्रमाणत्वका नियम तथा विकल्पज्ञानमे प्रमाणत्वकी भाज्यता—प्रकृत बात यह कह रहे हैं कि हम आप सबका ज्ञानस्वरूपके संवेदनमे तो प्रमाण है और बाह्यपदार्थके परिचयमे कोई प्रमाण है, कोई अप्रमाण है। यदि स्वरूपसंवेदनमे अप्रमाण मान लिया जाय तो अनुभवसे विरोध है। फिर अर्थक्रिया न बन सकेगी और शङ्काकारोके मतसे भी दूर है यह कथन। अब दूसरी बात लीजिए—अगर बाह्यविकल्प ज्ञानमे, बाह्यपदार्थके ज्ञान मे उसे पूरा प्रमाण मान लिया जाय तो कितने ही प्रमाण मानने पड़ेंगे। बौद्ध जन कही अत्य जगहसे नहीं उत्पन्न हुए, ये स्याद्वाद (जैनशासन) से ही उत्पन्न हुए। कोई जमाना था ऐसा कि केवल एक ही दर्शन था स्याद्वाद और उसका ही सहारा लेकर मर्व साधु-संन्यासी जन अपने ब्रह्मस्वरूपका अनुभव करते थे, पर उसके प्रतिपादनमे जिसने जहाँ अपनी अटक कर ली, वही हठ कर ली और फिर अनेक दार्शनिकोकी उत्पत्ति हुई। यहाँ क्षणिकवादी शङ्काकार कहता है कि बाह्य पदार्थमे जो ज्ञान होता उसका नाम है विकल्पज्ञान और विकल्पज्ञानको मान लिया तुमने प्रमाण। तो जितने मिथ्याज्ञान है वे सब प्रमाण बन जायेंगे। जैसे मिथ्याज्ञान स्वरूपमे प्रमाण है उसी प्रकार पदार्थमे भी प्रमाण हो जाये। क्या शङ्काकारका मतलब ? जैसे पड़ी तो धी सोप और जान गए, चाँदी तो यहाँ जो बोध बन रहा है कि चाँदी है, यहाँके ज्ञानका ज्ञान हो रहा है ना। तो जैसे ज्ञानका ज्ञान करनेमे हम प्रमाणाता लाते हैं इसी प्रकार वहाँ चाँदीका ज्ञान भी प्रमाण मान लो, यह शङ्काकार कहता है। यह क्षणिक

वादी कह रहे हैं। समाधान सोचो कि यदि बाह्य अर्थविषयक मिथ्याज्ञानरूप विकल्पज्ञानको प्रमाण नान लिया जाय तो बताओ बौद्धोंने दो प्रमाण माने ना, प्रत्यक्ष और अनुमान। अगर प्रत्यक्ष प्रमाण मानते हो तो उनके मतमें कहा है किजो कल्पनासे रहित हो, भ्रान्तिरहित हो वह प्रत्यक्ष है, तो प्रत्यक्षका लक्षण यह है। किन्तु विकल्पज्ञानमें यह लक्षण घटित नहीं होता। अगर अनुमान बनाओगे तो इन्द्रियसे जितने ज्ञान होते वे अनुमान बन जायेंगे। फिर साधन-साध्यकी कल्पना करना व्यर्थ है। सीधी बात है। हम जानते हैं कि यहा जो जानने का परिणाम होता है वह तो हमारे ख्यालमें स्पष्ट है और बाह्य पदार्थोंमें हम जैसा जानते हैं वैसा हो या न हो। देखो एक ही ज्ञान-प्रमाणरूप भी है और अप्रमाणरूप भी है। स्याद्वाद से मिला लो, लेकिन समानतासे नहीं समझना, इन दोनोंको कि प्रत्येक ज्ञान जितना प्रमाण रूप है उतना ही अप्रमाण रूप है। दृष्टिया है, किसीमें प्रमाणता अधिक है, अप्रमाणता कम है और किसीमें अप्रमाणता अधिक है, प्रमाणता कम है। जहा अप्रमाणता अधिक है उसे कहते हैं अप्रमाण और जहा प्रमाणता अधिक है उसे कहते हैं प्रमाण-।

भूयःसंवादके आधारपर प्रामाण्यके व्यवहारकी व्यवस्था—यह मतिज्ञान, श्रुतज्ञान की बात चल रही है। जितने आदमी यहा बैठे हैं कोई बता सकता है क्या कि इनमें कोई आदमी बिल्कुल स्वस्थ है? एक भी रोगी न हो ऐसा यहाँ कोई है क्या? कमसे कम यहा बैठे हुए लोगोंमें से इतना तो तय है ना कि इनमें कोई ऐसा नहीं बैठा कि जो पूर्ण स्वस्थ हो, एक भी रोग न हो। फिर भी इनमें कुछ इतनी छटनी करते कि नहीं कि यह रोगी है, यह निरोग है? कहने लगते ना इसी आधार पर कि जिसमें रोगकी मात्रा अधिक है वह रोगी है और जिसके रोगकी मात्रा कम है वह निरोगी है, ऐसा भेद बनाना, व्यवहार बनाना, किन्तु यह परख लो, सबमें कोई न कोई रोग जरूर है। शरीरमें जितने रोम हैं उतने रोग है। अभी सिरके बाल ही गिनकर देख लो—सारे रोम, उनसे भी अधिक रोम हैं, इतने रोग है शरीरमें, पर जिसमें रोग कम है, स्वस्थताकी मात्रा अधिक है वह कहलाता है स्वस्थ और जिसके रोगकी मात्रा अधिक है वह कहलाता है रोगी। तो ऐसे ही यह हमारा कमजोर ज्ञान भी प्रमाण बन गया। हम दावेके साथ किसी ज्ञानको नहीं कह सकते कि हमारा ज्ञान सर्व अशोभे प्रमाणभूत है। सत्वाद अधिक है तो प्रमाण, नहीं है तो अप्रमाण। अब देखो कितनी मूढ़ता है कि अपने ही मनमें सोचकर—हम जैसा कौन बुद्धिमान है और टन्नाये से बैठे हैं। कितने ही लोग, यहा तक कि बड़े-बड़े विद्वान तक ऐसे हैं कि जो अपने आगे सारे जगतको तुच्छ समझते हैं। तो दार्शनिक शास्त्रका अध्ययन करें उससे यह ज्ञान हो जाता कि हममें अभी कितनी गलतिया है, कितना हमको आगे बढ़ना है?

अपने ज्ञानको पूर्ण माननेके भ्रमके आधारपर गर्वका नाटक—देखो हर जगह एक

धर्मके मार्गकी ही बात नहीं कहते । लोकमें भी थोड़ी विद्या किसीने जान लिया और वे, समझने हैं कि हम सबसे अधिक होशियार हैं, वे अपने आगे किसीको कुछ नहीं समझते । एक सगीत की ही कला तो लो, कोई सगीत जरासा सीख जाय, उससे गानेको कहा जाय तो वह एक दो बारके कहनेसे नहीं गाता । उसे तो बहुतसे लोग बारबार मनोर्यें, जिसे कहते हैं तेल लगाना, तब कही वह गाता है । एक सगीतकी ही बात नहीं; सारे लौकिक कार्योंकी यही बात है । धर्मकी चर्चा वालोंकी भी यही बात है । कोई व्रत उपवास करे तो वहाँ भी वह अपनेको सबसे अधिक होशियार समझता है । तो क्या कोई एक रोग लगा है ? अनेक रोग लगे हैं । जो अपने मनमें समझ बैठा है कि मैं पूर्ण समझदार हूँ, मेरे समान समझदार कोई नहीं, तो वे कितना अपने प्रभुपर अन्याय कर रहे हैं ? उन्होंने अपनेको तो समझा विवेकी और दूसरे प्रभुवोपर घृणा करते हैं तो यह जो दूसरे प्रभुवोका आदर करना है और अपने प्रभुका आदर करना है । अरे यहापर जितने भी अन्य जीव हैं, जितने अन्य मनुष्य हैं उनमें ज्ञान नहीं है क्या ? अरे दूसरोका आदर करनेकी अपनी आदत बनावें, सबके ज्ञानकी आस्था बनावें । कोई कोई बात तो जो पढ़े लिखे नहीं है वे भी इतनी ऊँची कह देते हैं कि जो हमारे लिए बड़ी शिक्षाप्रद होती है । और समझो जो जानता भी अधिक नहीं, कुछ बोल भी नहीं सकता, मगर अच्छे आचरणमें रहता है तो वह हम जानने वालोंसे भी अच्छा है । हम कैसे कहे कि ये कुछ नहीं, वे तुच्छ हैं ? कहा आप निर्णय बनाते हो ? हमेशा यह आदत बनाओ कि अपने तो दोष तको और दूसरोके गुण तको, अगर उन्नति मार्गमें चलना है तो । यह व्यवहारकी बात कह रहे हैं । सभीकी बात यही है कि अपनेमें जो सहज ज्ञानस्वभाव है उसकी श्रद्धा बनावें और उससे अपनी सम्पन्नताका अनुभव करें । किन्तु जब कोई प्रवृत्ति करे, व्यवहार करे तो व्यवहार प्रवृत्ति हमारी सर्वप्राणियोंमें आस्थामयी होनी चाहिए । 'अयं निजः परो वेति गणना लघुचेतसा ।' यह मेरा है, यह दूसरेका है, ऐसी बुद्धि होना बहुत तुच्छ चित्त वालेकी बात है । नीति कहती है—'उदारचरितानां तु वसुधैव कुटुम्बक ।' जो उदार चरित्र वाले पुरुष हैं उनकी सारी वसुधा कुटुम्ब होती है । मनुष्यभय पाया है तो भीतरी कषाय हटाकर सब जीवोंके स्वरूपको निरखकर, उनमें समरस बनकर सारे कष्टोंको दूर करें । दूसरा उपाय नहीं है कष्ट दूर करनेका । केवल एक समता ही उपाय है । तो भैया ! व्यवहार बनावें तो जरा स्पष्ट, सबके आदररूप बनावें और श्रद्धा बनावें तो अपने आपमें गुप्त हो जानेके अनुरूप बनावें । ऐसा संकुचित होकर तो काम करें । तो यहाँ आत्मस्वभावपर श्रद्धा बनाकर मग्न होनेकी बात है । वहाँ तो बनाना है यह श्रद्धा कि ये मेरे हैं, ये गैर हैं, ये विरोधी हैं, ये फलाने हैं और व्यवहार बनाना चाहिए सब पर समान, सबको आदर देकर । व्यवहार बनाते हैं अपने एक-दो आदमियोंको अपना सर्वस्व मानकर, उनमें ही प्रीतिके वचन बोलकर,

व्यवहार बनाते हैं, तो यह उल्टा काम है ना ? व्यवहार बनावें तो सबपर आस्था रखकर बनावें और सकुचित हो तो अपनी कषायोंसे भिन्न, विकल्पसे निराला, अपने सहज अस्तित्व के कारण जो सहज स्वरूप है उसमें यह मैं हूँ, अन्य कुछ नहीं हूँ, इतनी दृढ़ पकड़ बाध लें। देह मैं नहीं, कषाय मैं नहीं, विकल्प मैं नहीं, कोई तरंग मैं नहीं। मैं तो एक सहज ज्ञान स्वभावमात्र हूँ। जब इसके अनुरूप पर्याय होगी तो यह स्पष्ट सामने आयगा। यहाँ तो हम अभी बुद्धि युक्ति अनुभूति अतर्दृष्टिसे इस परमात्माका परिचय पा लें।

स्वरूपसम्बेदनमें ज्ञानकी प्रमाणताका उपसंहार—देखो ज्ञान मिथ्या भी है तो भी स्वभावसम्बेदनमें प्रमाण है। और बाह्यपदार्थके परिचयमें वह उल्टा है, जैसा जाना उससे उल्टा है। यों समझो, जैसे एक सरस शब्द है, इसका उल्टा करो तो वह सरस ही बन गया तो सम्बेदनमें ज्ञान सरस है, उल्टा भी ज्ञान है, वह भी स्वरूपसम्बेदनमें सम्यक् है और अर्थसम्बेदनमें जैसे एक शब्द है साक्षरा मायने जो अक्षर सहित है, उसका उल्टा करो तो हो गया राक्षस। यह कितनी उल्टी बात हो गई ? जो साक्षरासे उल्टा चले ऐसा राक्षस। तो बाह्य ज्ञानमें अगर उल्टा है तो वह उल्टा ही है, अप्रमाण ही है। एक ज्ञानमें प्रमाणपन और अप्रमाणपन—इनका विरोध नहीं। इसी तरह एक ज्ञानमें प्रत्यक्षपना और परोक्षपना—इनका भी विरोध नहीं। हमारा मति श्रुतज्ञान स्वरूप सम्बेदनमें प्रत्यक्ष है और अर्थसम्बेदन में परोक्ष है। चूँकि एक मोक्षशास्त्रका विषय है और तत्त्वका ही परिचय कराता है तो अर्थसम्बेदन की ही तो मुख्यता है, इसलिए परोक्ष, प्रत्यक्ष ये दो भेद किए गए हैं। स्वरूपसम्बेदनकी अपेक्षा समस्त ज्ञान प्रत्यक्ष स्पष्ट प्रमाण है, यह बात एक विशेष कही गई है।

एक ही ज्ञानमें प्रमाणता, अप्रमाणता, प्रत्यक्षता व परोक्षतामें अविरोधका दर्शन—प्रकरण यह चल रहा है कि हम आपके होने वाले ज्ञान किसी अंशमें प्रमाणरूप हैं, अन्य अंशमें अप्रमाण हैं, किसी अंशमें प्रत्यक्षरूप हैं और किसी अंशमें परोक्षरूप है, जिसका विवरण पहले बहुत हो चुका है। सम्यग्ज्ञान, मतिज्ञान अपने नियत विषयमें एक देश प्रमाण है, पर जिनको उनका विषय नहीं अथवा नियतके अन्य अंशोंमें प्रमाण नहीं, किन्तु जिसके अभिमुख है उसके विषयमें प्रमाण है। इसी प्रकार हमारा सम्यग्ज्ञान हो चाहे मिथ्याज्ञान हो, सभी ज्ञान अपने स्वरूपके सम्बेदनमें प्रत्यक्ष हैं। ज्ञान अपने स्वरूपके सम्बेदनमें प्रत्यक्ष है, किन्तु पदार्थके सम्बेदनमें कोई ज्ञान प्रत्यक्ष है, कोई ज्ञान परोक्ष है। तो यहाँ बताया गया कि एक ही ज्ञानमें प्रत्यक्षपना और परोक्षपना रहनेमें कोई विरोध नहीं, क्योंकि ज्ञान जो जानता है बाहरी पदार्थ को वह ज्ञान अपने आपके स्वरूपका सम्बेदन करनेमें प्रत्यक्ष है। जिस ज्ञानके द्वारा हम चटाई चौकी खम्भा आदिक जान रहे हैं तो जान रहे कुछ इन्द्रियो द्वारा, अब उस ज्ञानको ममभनेमें कौनसी इन्द्रियाँ काम दे रही हैं ? जिस ज्ञानके द्वारा हम बाहरी पदार्थकी जान रहे हैं उस

ज्ञानका ज्ञान क्या किसी इन्द्रियसे होता है ? स्वरूपतः प्रत्यक्ष होता है, प्रमाण होता है। अब बाहरी पदार्थोंका जैसे हमने ज्ञान किया वैसा मिले तो प्रमाण और वैसा न मिले बाहरमे पदार्थ तो पदार्थका ज्ञान अप्रमाण है। इस प्रकार एक ही ज्ञानमे प्रत्यक्षपना और परोक्षपना दोनों बातें घटित होती है। इसी प्रकार प्रमाणपना और अप्रमाणपना दोनों बातें एक साथ ग्रहण होती है। देखो दार्शनिक विद्वान बड़े निष्पक्ष होते हैं। उनका कोई निजी पक्ष नहीं होता। युक्तिसे विचारते विचारते जो बात युक्तिसिद्ध हुई उसको ही वे कहते हैं। अगर पक्षपात हो तो वह दार्शनिक हो ही नहीं सकता। और हमें भी इन गुरुचरणोंके प्रसादसे सतोष है कि मेरेको भी निष्पक्षताका ही अधिक आदर है। हम किसी पक्षमे नहीं रहते, किन्तु जो स्याद्वादका पक्ष है, जैनशासनकी बात है वही हमको प्रमाण है और इसी कारण मेरेको सभी साधर्मि जन एक समान दृष्टिमे रहते हैं। सर्वत्र हमको सतोष होता है कि सभी प्रकारके विचार वाले साधर्मि बन्धु हगारे सम्पर्कमे रहते हैं। तो हमने समझा कि मुक्तिके मार्गमे चलना है और अपने आपको ससारके सकटोसे छुटकारा पाना है तो पक्ष कषाय, यह मेरा, यह पराया, इस बातको चित्तसे बिल्कुल ही अलग कर देनी चाहिए तभी हमको वह गली मिलेगी कि जिस गलीसे हम सहज ज्ञानका अनुभव करें।

धर्ममार्गमे कषायोकी अनन्तसे अनुबन्धिता—ज्ञानानुभवमे बांधक होती हैं कषायें। और देखो अन्य कामोमे कषायें बड़ी नहीं कहलाती, किन्तु धर्मके सम्बन्धमे होने वाली कषाय को अनन्तानुबन्धी कषाय कहते हैं। कषाय कौन नहीं करता ? घरमे रहते हैं तो स्त्री पुत्रादिक से कषाय, भाई-भाईसे कषाय, बंधुवोसे कषाय, रिश्तेदारोसे कषाय, यो अनेक कषायें चलती रहती है, पर ऐसी कषायें सम्यग्दृष्टि गृहस्थके भी चलती है, क्योंकि वह घरमे रह रहा है। तो यहाँ अकषाय होकर तो नहीं रहता। अगर अकषाय होता तो वह १२वाँ गुणस्थान पाकर प्रभु हो जाता। सम्यग्दृष्टि गृहस्थ भी विषय कषायोमे रहता है, पर उसके अनन्तानुबन्धी कषायें नहीं हैं, लेकिन धर्मके प्रसंगमे कषाय जगे तो वह अनन्तानुबन्धी होती है। अनन्त मायने मिथ्यात्व उसका जो सम्भव बना दे सो अनन्तानुबन्धी है। उस शान्त्यके रहते हुए हम आप स्वानुभव प्रा नहीं सकते। इसीलिए हम बारबार यह स्मरण कराते हैं कि भाई अपनी भलाई का ध्यान रखो, आत्महितका ध्यान रखो। बाहरमे क्या हो रहा, क्या करना है ? किसे करना है ? इस बातको बिल्कुल गौण कर दो। बड़ी मुश्किलसे यह मनुष्यभव मिला है, इसको अगर हमने धार्मिक प्रसंगको कषायमे खो दिया तो पता नहीं फिर हपारा क्या हल होगा ? न जाने कहाँ जन्म होगा, कहाँ भटकेंगे ? तो इस १०-५ वर्षके टिपटाप (चमकदमक) को सर्वस्व न समझो। यह सब धोखा है। इस राग लगावको श्रद्धासे त्यागकर अपने आपका ऐसा दर्शन करो कि मैं आत्मा विकाररहित स्वरूपतः अविकार एक ज्ञानस्वभावमात्र हूँ।

और मुझको इस ही ज्ञानस्वभावकी अधिकाधिक दृष्टि बनाकर इस ज्ञानस्वभावमें मग्न होना है । मेरा तो बस एक ही प्रोग्राम है । अन्य प्रोग्रामकी मेरे दिलमें जगह नहीं, ऐसा अन्त दृढ निर्णय हो और देखो थोड़ा पार कर लो । समय एक अपूर्व मिला । ऐसा अवसर, ऐसा मनुष्य पर्याय, ऐसा सत्कुल, ऐसा पवित्र जैनशासन बार-बार नहीं मिलता ।

स्वसंवेदन और ज्ञेयाकारका जैनसिद्धान्तके शब्दोंमें स्पष्टीकरण—यहाँ एक अपने आपके ज्ञानस्वभावकी बात की जा रही है कि मेरे ज्ञानस्वभावको उपादान करके जो मेरी ज्ञानपरिणतियाँ बनती हैं, जो ज्ञान बनता है वह ज्ञान स्वाशमें प्रत्यक्ष है और अर्थसंवेदनमें परोक्ष है । देखो फिर प्रकरणका स्मरण करो । बात यह कही जा रही है कि जो भी ज्ञान जगता है वह ज्ञान स्वसंवेदन भी करता है और अर्थसंवेदन भी करता है याने ज्ञान अपने आपके स्वरूपका भी भान करता है और बाह्य पदार्थका भी ज्ञान करता है । जैनसिद्धान्तके शब्दोंमें ज्ञानाकार और ज्ञेयाकार, इन दो शब्दोंमें रख लीजिए । ज्ञानाकार मायने शुद्ध ज्ञान का स्वरूप और ज्ञेयाकार मायने उस ज्ञानमें जो कुछ जानकारीयाँ चल रही हैं वह हैं ज्ञेयाकार स्वरूप । एक दृष्टिमें समझ लो—जैसे दर्पण है तो दर्पणमें दर्पणका निजी आकार भी है और जो पदार्थ सामने आते उनके प्रतिबिम्बरूप आकार भी हैं । यदि दर्पणका निजी स्वच्छताका आकार न हो तो प्रतिबिम्ब आकार कभी उसमें आ ही नहीं सकता । और जिसमें परपदार्थों का प्रतिबिम्ब आ ही नहीं सकता उसमें निजी स्वच्छता भी नहीं होती । जैसे भीतमें प्रतिबिम्बाकार नहीं आता तो वहाँ निजी स्वच्छता भी नहीं है । दोनों कैसे अनिवार्य हैं ? आप दर्पणको कहाँ छिपाकर रखेंगे कि वहाँ प्रतिबिम्ब न पड़े ? कपड़ेमें बाँधकर छिपाकर रखोगे तो वहाँ कपड़ेका प्रतिबिम्ब पड़ेगा । सन्दूकमें छिपाकर रखोगे तो वहाँ सड़कके पलड़ेका प्रतिबिम्ब पड़ेगा । उसे बड़े गहन अन्धकारमें छिपाकर रखेंगे तो अन्धकारका प्रतिबिम्ब पड़ेगा । प्रतिबिम्ब पड़े बिना दर्पण रह नहीं सकता और दर्पणकी स्वच्छता हुए बिना प्रतिबिम्ब आ नहीं सकता । ऐसे ही इस जगमग ज्ञानका स्वरूप ज्ञानके स्वयं अपने ज्ञानाकार रूपमें है, इसका जो निज चकचकायमान स्वरूप है, वही निजी स्वच्छता है । जिस स्वच्छतासे वह अपने ज्ञानाकारको अनुभव तो करता है, मगर बता नहीं सकता, क्योंकि बतानेमें ज्ञेयाकार ही आयगा, ज्ञानाकार बतानेमें न आयगा, और साथ ही इस ज्ञानमें ज्ञेयाकार सबके रहता है । प्रभु हुए हैं, सिद्ध भगवान हैं, अरहत भगवान हैं, ससारी जीव हैं, जो भी चेतन हैं, जो भी ज्ञायक हैं उनमें ज्ञेयाकार निरन्तर रहता है । बात दोनों है—ज्ञेयाकार और ज्ञानाकार ।

शंकाकार द्वारा सुगम शब्दोंमें शंका रखनेका विफल प्रयास—अब जैनसिद्धान्तके शब्दोंमें शंकाकारकी शंका दुहराओ—एक दार्शनिक यह कहता है कि ज्ञानाकार तो परोक्ष

रहता है, उसका ज्ञान नहीं। उसका भान न होगा और ज्ञेयाकार प्रत्यक्ष रहता है, और ये दार्शनिक इतना अधिक बढ़ गए कि इस ज्ञानमें उठने वाले ज्ञेयाकारकी ही बात नहीं कह रहे, किन्तु बाहरमें रखे हुए पदार्थोंकी बात कह रहे हैं कि ये पदार्थ तो प्रत्यक्ष हो जाते हैं, किन्तु यह ज्ञानाकार परोक्ष ही रहता है। तो एक दार्शनिक कह रहा था कि ज्ञेयाकार तो परोक्ष ही रहता है, किन्तु ज्ञानाकार प्रत्यक्ष रहता है, ऐसे दो दार्शनिकोंकी यहाँ समस्या है। अब यह शका है क्षणिकवादीके सिद्धान्तकी। अब इसपर विचार करो। उनका सिद्धान्त है कि केवल ज्ञानमात्र सम्बेदनमात्रसे तो बुद्धि प्रत्यक्ष होती है और ज्ञेयाकारसे रहितपना यह परोक्ष रहता है। वे सम्बेदनाद्वैतवादी कह रहे हैं जो ज्ञेयाकारको मानते ही नहीं, केवल एक ज्ञान ही ज्ञान तत्त्व है, अन्य कुछ तत्त्व नहीं। जैसे कि स्वभावएकान्तवादी कहता है कि केवल स्वभाव ही स्वभाव तत्त्व है, पर्याय भूठ है। ऐसे ही बढ़ करके बौद्ध दार्शनिक कह रहे हैं कि ज्ञान ही मात्र ज्ञान ही वस्तु है, और ज्ञेयाकार याने जो जानना हो रहा है यह तत्त्व नहीं है। ज्ञान तो है, पर जानना नहीं होता। थोड़े शब्दोंमें यह इसका संक्षेप है। आप किसीके आगे यह बात रखें कि ज्ञानको तो हम सदा मानते, मगर वह जानता कुछ नहीं याने जो जानना है वह असत् है। तो इसे कौन मानेगा? अच्छा तो अब विचार करो। बौद्धसिद्धान्तकी दृष्टिसे तो बुद्धि अपने सम्बेदन मात्रके लिए प्रत्यक्ष है और वह वेद्याकारसे रहितपना मात्र वह ज्ञान जिसमें ज्ञेयाकार नहीं, ऐसी ज्ञेयाकार रहितता भी प्रत्यक्ष है, क्योंकि ज्ञानका तो स्वरूप बनाया ना यह कि ज्ञेयाकारसे रहित होता है। मात्र ज्ञान ही प्रतिभासमात्र तत्त्व है। तो यह बतलावो कि जैसे ज्ञानका सम्बेदन प्रत्यक्ष हो गया, इसी प्रकार ज्ञेयाकार नहीं है, ऐसा अभाव भी प्रत्यक्ष हो गया ना? अगर प्रत्यक्ष हो गया तो सभी बुद्ध बन जायेंगे। सब सर्वज्ञ हो जायेंगे, क्योंकि ज्ञानका स्वरूप है मात्र सम्बेदन और वह है ज्ञेयाकारसे रहित। और दोनोंका हो गया प्रत्यक्ष, तो अब बुद्धकी अपेक्षा और जीवोंमें कौनसो कमी रह गई? सभी सर्वज्ञ हो गए। और यदि कहो कि नहीं, वेद्याकाररहितपना तो परोक्ष ही है तो जैसे वेद्याकारता न होना परोक्ष है इसी प्रकार स्वसम्बेदन भी परोक्ष हो गया। यो फिर तो बुद्ध भी जड़ बन जायगा। जैसे समारको जड़ बताया, ऐसे ही यह बुद्ध भी जड़ हो जायगा। तो हम चाहते कि प्रत्येक ज्ञान स्वरूपसम्बेदनमें प्रत्यक्ष है और पराधीन ज्ञान अर्थसम्बेदनमें परोक्ष है।

ज्ञानसम्बेदन और वेद्याकाररहितता दोनोंको एक माननेपर दोनोंके प्रत्यक्षत्वकी भांति दोनोंके परोक्षत्वका प्रसंग—ध्यानसे सुनो—बात यह कही जा रही कि ज्ञानका स्वरूप शङ्काकारका कैसा है कि मात्र ज्ञान ही ज्ञान है। उसमें ज्ञेयाकार नहीं होते। जैसे कि कोई कहे कि हम तो दर्पणका ऐसा स्वरूप मानते हैं कि उसमें केवल दर्पण दर्पणमात्र ही झिलमिलाहट है, प्रतिबिम्ब नहीं पड़ता, इसी तरहकी यह शङ्का है। तो इसमें आरति दी ना? तो इस

आपत्ति को दूर करनेके लिए फिर यह दार्शनिक कहता है कि भाई ये दो चीजें अलग-अलग नहीं हैं—ज्ञानका होना और ज्ञेयाकारका रहितपना होना, ये दोनों एक ही बात हैं। तब जैसे ज्ञानसम्बेदन प्रत्यक्ष है ऐसे ही ज्ञेयाकाररहितपना भी प्रत्यक्ष हो जायगा तो यह निर्णय बन जायगा कि ज्ञान ज्ञान ही मात्र है, अन्य जाननवानन कुछ नहीं है। तो देखो क्या कह दिया कि ज्ञानस्वरूप और ज्ञेयाकाररहितपना—ये दोनों एक ही बात हैं। तो जब दोनों एक ही बात हैं तो वहाँ यह पक्ष क्यों डाला जा रहा कि ज्ञानसम्बेदन प्रत्यक्ष है, सो ज्ञेयाकार रहितपना भी प्रत्यक्ष हो गया। बजाय इसके कोई यदि यह कह बैठे कि ज्ञेयाकार रहितपना जैसे परोक्ष है वैसे ही ज्ञान भी परोक्ष हो जायगा। जब दो मित्र होते हैं एक समानके तो उनमें आधीनता तो नहीं कही जा सकती कि इस मित्रके आधीन यह मित्र है, नहीं तो समान मित्र न कहलाते। असमान मित्र हो तो वहाँ ही यह आधीनता चलती है। ऐसे ही जब ये दोनों एक हो गए, तादात्म्य हो गया ज्ञानका स्वरूप और ज्ञेयाकाररहितपना इनमें। तो ये दोनों जब एक स्वरूप हैं तो उनमें यह भेद क्यों पड़ा कि सम्बेदन तो प्रत्यक्ष है और ज्ञेयाकाररहितपना परोक्ष है। दोनों एक हो गए तो ज्ञानको ही परोक्ष कह दो।

ज्ञानसम्बेदन और ज्ञेयाकाररहितताका तादात्म्य होनेपर भी व्याप्यव्यापक होनेसे प्रसज्य एकत्वकी असिद्धिका शङ्काकार द्वारा प्रतिपादन—देखो कुछ नई-सी बात और पुरानी से जोड़ी बात, अब ध्यानसे सुनो तो आगे अच्छी समझ चलेगी। शङ्काकार यह कहता है कि जमीनपर घडेका न होना, जैसे इस जमीनपर घड़ा नहीं रखा है, जैसे कमरेमें घड़ा नहीं है वहाँ दो व्यवहार होते ना। पहिला व्यवहार किया केवल जमीन ही जमीन है और दूसरा व्यवहार किया वहाँ घडेका अभाव। दोनों ही तो मुखसे बोल सकते। तो घडेका अभाव कोई अलग चीज नहीं, किन्तु खाली जमीनके रहनेका ही नाम घडेका अभाव है। इसमें शङ्काकार कह रहा कि बात यद्यपि ऐसी है कि खाली जमीनके होनेका नाम ही घडेका अभाव है और इस प्रकार केवल जमीनकी उपलब्धि और घडेकी अनुपलब्धि इन दोनोंका तादात्म्य है। ऐसा तादात्म्य होनेपर भी ये दोनों बातें एक नहीं हैं। जमीनकी उपलब्धि होना यह अनुपलब्धिका स्वरूप नहीं है। अनुपलब्धि बात और है, उपलब्धि बात और है। इसी प्रकार ज्ञेयाकाररहितपना याने अनुपलब्धि बात और है और ज्ञानका सम्बेदन होना अर्थात् उपलब्धि यह बात और है। याने ज्ञानसम्बेदन तो व्याप्य है और ज्ञेयाकार न होना व्यापक है। अब व्याप्य क्या और व्यापक क्या ? जैसे नीम और पेड़—ये दो बातें सामने रखो। नीम तो व्याप्य है और पेड़ व्यापक है। जो थोड़ी चीज हो सो व्याप्य और जो बहुत चीज हो सो व्यापक। जितने वृक्ष हैं वे सब नीम तो नहीं हैं, नीम व्याप्य है और जितने पेड़ हैं वे और और भी हैं। तो जैसे व्याप्यव्यापकमें यह बात नहीं लायी जा सकती कि जो व्याप्यकी चीज हो सो

व्यापककी भी है, ऐसे ही ज्ञानका सम्बेदन तो व्याप्य है और ज्ञेयाकार न होना व्यापक है । सो यद्यपि नीमका और पेडका तादात्म्य सम्बन्ध है, फिर भी यह नियम नहीं बनाया जायगा कि जो जो पेड हो सो सो नीम हो, और है तादात्म्य । नीमसे वृक्ष कोई अलग है क्या ? ऐसे ही तो है ज्ञानसम्बेदनसे ज्ञेयाकार रहितपनेका तादात्म्य, फिर भी ज्ञानसम्बेदन व्याप्य है और ज्ञेयाकार रहितपना व्यापक है । अतः वहाँ यह बात न लगावे कि वेद्याकाररहितपना परोक्ष है तो ज्ञान भी परोक्ष हो जाय । शङ्काकारकी एक शङ्का है ।

शंकाकारके सिद्धान्तसे ज्ञानसम्बेदन व वेद्याकाररहिततामे विषम व्याप्ति न होनेसे शंकाकारकी आरेका—अब शकाकारकी शकाका समाधान सुनिये—जो सरल स्पष्ट होगा । शकाकारका ज्ञानसम्बेदन व वेद्याकाररहिततामे विषम व्याप्ति बताना ठीक नहीं । विषम व्याप्ति नीम और पेडमे तो ऐसी ही है जैसी शकाकार कह रहा, लेकिन ज्ञान और ज्ञेयाकार रहितता इसमे समव्याप्ति है । शकाकारके सिद्धान्तमे जो-जो ज्ञान है वह-वह ज्ञेयाकारसे रहित है । ऐसा कोई ज्ञान नहीं शकाकारके सिद्धान्तमे कि जो ज्ञेयाकारसे रहित न हो । अतः वहाँ जो एकमे लगेगा सो ही दूसरेमे लगेगा । ज्ञेयाकाररहितपना परोक्ष है तो ज्ञानसम्बेदन भी परोक्ष बन जायगा । इससे सीधी-सादी बात मान लो कि हम आप जो ज्ञान करते हैं वह ज्ञान अपने आपके ज्ञानके सम्बेदनमे प्रत्यक्ष है और बाह्य पदार्थोंकी जानकारीमे परोक्ष है । इस तरह “तत्प्रमाणे” इस सूत्रकी व्याख्यामे प्रमाण शब्दपर सघर्ष चल रहा कि कौन प्रमाण है, कितना प्रमाण है, कैसे प्रमाण है ? यह बात कोई अलग बात नहीं है । आप मोक्षशास्त्र का पाठ पूरा कर डालते हैं, पर आपको यह पता नहीं पड़ता कि इसमे क्या-क्या विषय पडा है ? उसकी गहराईका कुछ अंदाज तो होगा, कुछ समझमे भी आता है, कुछ नहीं भी आता है, पर एक श्रद्धा तो बनती है कि जैनशासनके तत्त्व कितने गम्भीर होते हैं और कितना सूक्ष्म निर्णय होता है ?

ज्ञानके स्वरूपका निर्देश—मोक्षशास्त्रके “तत्प्रमाणे” इस सूत्रपर तत्की व्याख्या चल रही है । वह दो प्रमाणरूप है । वह कौन ? ज्ञान । ज्ञानका स्वरूप कैसा है ? देखो हम आप सब जीव ज्ञायकस्वरूपमय हैं, ज्ञानसे अतिरिक्त याने ज्ञानको छोड़कर हम अपनेमे कुछ समझ न पायेंगे । अब जब स्वानुभव करना चाहे तो यह अनुभवनेका रूप बनायें अपने आपको कि मैं ज्ञानमात्र हूँ, ज्ञान ज्ञान हूँ, ज्ञान मित्राय मैं कुछ नहीं हूँ । ज्ञानको ही करता हूँ, ज्ञानको ही भोगता हूँ, ज्ञान ही मेरा सर्वस्व है, ज्ञान ही इहलोक है, ज्ञान ही परलोक है, ऐसा एक ज्ञान ज्ञान ही ज्ञानमे रहे तो बाह्य पदार्थोंके विकल्प दूटकर इमे ज्ञानस्वरूपका अनुभव जमेगा । उस ज्ञानका ज्ञान करना कितना आवश्यक है ? तो ज्ञान क्या है ? एक प्रतिभास स्वरूप । कहते हैं ना ज्योतिरूप, प्रकाशरूप, ऐसे ही ज्ञान क्या चीज है ? एक प्रतिभाम । वह

एकस्वरूप है। अला जैसे हम बाहरमे पुद्गलको देखते है तो पुद्गलका कोई अस्तित्व है और उसका कोई स्वरूप है। इस प्रकार हम अपने आपमे निरखते है। तो हमारा स्वरूप आकाश की तरह अमूर्त है। और मै प्रतिभासस्वरूप हूँ, वास्तविक पदार्थ हूँ। केवल सोचनेभरका ही नहीं, कल्पना किया हुआ नहीं या अन्य चीजके मेलसे बनता हो ऐसा नहीं, किन्तु यह मैं आत्मा स्वयं सद्भूत वस्तु हूँ। जैसे कहा—ज्ञानमय। ज्ञानमे क्या-क्या स्वरूप पाये जाते हैं, उस ही का यह वर्णन है।

ज्ञानमे वेदकता व अवेदकता—ज्ञान जानने वाला होता, पर सर्वथा जानने वाला होता इतना भी एकान्त नहीं कर सकते। देखो स्याद्वादकी कला, ज्ञान जानने वाला है, मगर सर्वको जानने वाला है सो नहीं। जो विषय है, ज्ञान उसको जानता है। जैसे मतिज्ञानका विषय है अपने अभिमुख नियत पदार्थको जानना तो जो विषयसे परे है, उन पदार्थोंका अवेदक है ज्ञान। इस प्रकरणमे यह बतला रहे है कि प्रत्येक ज्ञान अपने स्वरूपमे नियत विषयमे तो वेदक है और अन्य विषयमे अवेदक है। अच्छा श्रुतज्ञान भी देख लो, श्रुतज्ञानका जो विषय है अपने विषयमे वेदक है, अन्य ज्ञानके विषयमे वेदक नहीं, यही बात अवधिज्ञानकी है। यह ही बात मनःपर्ययज्ञानकी और केवलज्ञानमे भी यही बात है। केवलज्ञान सर्व सत्को जानता है। जो भी सत् है, जो भी था, जो भी होगा, सब सत्को ही जानता है, असत्को नहीं जानता। और इसी कारण असत् ज्ञेय नहीं बंहा गया। और इसी प्रकार जिस तरह हम आप धर्मकी कल्पना करते हैं। काल्पनिक धर्म, वह काल्पनिक धर्म भी केवलज्ञानका विषय नहीं। वह जो सत् है वह विषय है। एक उदाहरण लो, जैसे आपने कल्पना की कि यह मेरा मकान है तो क्या केवलज्ञानी भी यो जानेगा कि यह इसका मकान है? अगर केवलज्ञानी इस तरहसे जान जाय कि यह इसका मकान है तो समझो कि उसकी पक्की रजिस्ट्री हो गई। वह घर फिर उससे कभी छूट नहीं सकता। तो केवलज्ञान सत्को जानता है। आपका विपरीत अभिप्राय बना रहता है उस रूप जो आप परिणम रहे हैं यह आपका परिणमन है, यह ज्ञानमे आ गया। मकानका जो परिणमन है, जो पुद्गल स्कन्ध है वह ज्ञानमे आ गया। जितना जो कुछ सत् है वह ज्ञानमे आ जाता है, पर असत् और काल्पनिक धर्म—ये केवलज्ञानीके विषय नहीं, क्योंकि ये असत् है और इसी कारण प्रमेयत्वगुण बताया गया है। जो प्रमेय हो सो ज्ञानका विषय है। सूत्रकार और उसके टीकाकार विद्यानन्दी स्वामी महाराज यह बात बतला रहे हैं कि प्रत्येक ज्ञान अपने वेद्यस्वरूपमे वेदक है, अन्य स्वरूपमे वेदक नहीं, इसलिए ज्ञानमे वेदक और अवेदक दोनों विरोधी धर्मोंका समावेश है। देखो यह दार्शनिक विषय है। यह ध्यानमे आगे आया कि आखिर आचार्य महाराजने इसको किस लिए बताया है? इसमे विसम्वाद है। कोई दार्शनिक मानते है कि ज्ञान वेदक ही वेदक है और कोई कहते अवेदक

ही है और कोई समझते कि खुदका वेदक है और परका अवेदक । वेदक मायने जाननहार ।

एकत्र विरुद्धधर्मद्वयके अवस्थानके उदाहरण—युक्तिशास्त्रमे प्रत्येक वस्तुको अनन्त-धर्मात्मक बताया गया है । देखो अकलकदेवने जब भगवान सिद्धका स्मरण किया तो उन्होंने कहा—सिद्ध भगवान मुक्त है व अमुक्त है । मुक्तामुक्तैकरूपो यः कर्मभिः सविदादिना । अरे अब भला बतलाओ—जो सिद्धप्रभु कर्मसे मुक्त हो गए, शरीरसे भी अलग हो गए, जन्ममरण जिनके नहीं रहा उनको मुक्त आत्मा क्यों कहा ? तो उसका उत्तर दिया कि ज्ञानसे अमुक्त है और कर्मसे मुक्त । यदि ज्ञानस्वरूपसे मुक्त हो जायें तो जड़ बन जायें । तो वे प्रभु कर्म-अपेक्षासे मुक्त है और ज्ञानानन्दस्वरूपकी अपेक्षासे अमुक्त है । ऐसा जो एक दिग्गज आचार्य, जिन्होंने स्याद्वादके द्वारा अनेक कला विलास रूप विषय रखा है वे यहाँ यह कह रहे हैं कि प्रत्येक ज्ञान वेदक व अवेदक रूप है । क्या कोई ज्ञान बंध्यापुत्रको जान लेगा ? बंध्याका पुत्र वह भी क्या ज्ञानका विषय पड़ेगा ? न पड़ेगा, क्योंकि वह असत् है । फिर आप कहेंगे कि बंध्यापुत्र यहाँ बोल तो रहे हो । बोल तो रहे हैं, मगर वहाँ दो शब्द हैं—बंध्या और पुत्र । इसका विरोध नहीं है, ये तो हैं, बंध्या भी होती है और पुत्र भी होता है । मगर बंध्याका पुत्र यह असत् है । जैसे अभी बताया कि यह मकान मेरा है तो यह आप सत् है, मकान सत् है और मकान मेरा है, यह बात असत् है । तो प्रभुके ज्ञानमे आपका परिणमन ज्ञानमे आया, मकान भी आया, जो सत् है सो आया, मगर यह हमारा है—इस तरहका जो काल्पनिक धर्म है वह हम आप छद्मस्थ जीवोमे चलता है, पर प्रभुमे नहीं चलता । वह तो शुद्ध अतस्तत्त्व का ज्ञाता होता है । तो यहाँ बतला रहे हैं कि जैनदर्शन ही क्या, सभी दर्शनोने यह माना है कि ज्ञानका जो विषय है उसे जानेगा । ज्ञानका जो विषय नहीं है उसे न जानेगा ।

दोनों नयोके वर्णनमें स्वभावके दर्शनकी शिक्षा—अब देखिये प्रत्येक पदार्थ अपनी अर्थक्रियामे रहता है, दूसरेकी अर्थक्रियामे नहीं रहता । सत् अपनी पर्यायोमे बदलता ही है । अगुलघुत्व गुण किसे कहते हैं ? जिस गुणके प्रतापसे वस्तु अपनेमे परिणमे, परमे न परिणमे, यह कभी हो नहीं सकता । कोई पदार्थ किसी दूसरे पदार्थरूप परिणम जाय, भले ही यह प्रकाश हो रहा है, पर यह सूर्य इस प्रकाशरूप नहीं परिणम रहा है, मगर यह भी स्पष्ट है कि यह भीत प्रकाशरूप सूर्यके सन्निधानमे परिणम रही है । तो सूर्य तो निमित्त हुआ और यह प्रकाशरूप परिणमन हुआ, मगर सूर्य भूमिके प्रकाशरूप परिणम गया हो ऐसी बात नहीं है । एक द्रव्य दूसरे द्रव्यमे नहीं बनता और निमित्तनैमित्तिक सम्बन्ध बिना पदार्थोमे ये विकार भी नहीं बन सकते । दोनोका सही सही बोध रखने वाला ज्ञानी सम्यग्दृष्टि जीव अपने मोक्षमार्गके अनुकूल स्वभावदृष्टिको पाता । कैसे ? देखो वस्तुस्वातन्त्र्य, मैं हूँ, स्वतन्त्र हूँ, ज्ञान स्वरूप हूँ, ज्ञानको ही करता हूँ, ज्ञानके सिवाय मैं कुछ नहीं कर सकता, ऐसा एक ही वस्तुमे

एक ज्ञानको ही निरखा जाय तो वह स्वभावदृष्टिमें उमग देता है, स्वभावदृष्टिकी ओर लग जाता है। एक बात अब निमित्तनैमित्तिक योगमें क्या देखेंगे कि विकार जितने होते हैं वे परसंगका निमित्त पाकर होते हैं और वहाँ यह ज्ञानी जीव क्या देखता है कि ये विकार मैं नहीं हूँ। ये तो एक नैमित्तिक है, परभाव है, परतत्त्व हैं, ये मैं नहीं। मैं तो एक शुद्ध ज्ञान-स्वरूप हूँ। जैसे जो कुशल खिलाडी बालक होता है वह चलते-फिरते, उठते-बैठते, टेढ़े-सीधे जैसी चाहे स्थितिमें उस खेलको कुशलतासे खेल लेता है। ऐसे ही जो कुशल ज्ञानी पुरुष है वह हर प्रकरणसे स्वभावदर्शनका ही निचोड़ निकाल लेता है, क्योंकि स्वभावदर्शन बिना जीव का उद्धार नहीं हो सकता।

ज्ञानानुभवके आनन्दका अभ्युदय होनेपर सर्वसिद्धि—इस जीवने अब तक परपदार्थों में ही उपयोग लगाया और परमें ही इसकी आत्मीयता हुई। यह मैं हूँ, जहाँ गया वहाँ ही इसने माना कि यह मैं हूँ, जिस पदमें पहुँचा, जिस स्थितिमें पहुँचा उसीको माना कि यह मैं हूँ। फल इसका यह हुआ कि यह मैं आत्मा अपने सहज ज्ञानस्वरूपमें मग्न न हो सका। तो कैसे मग्न होऊँ ? भाई उस सहजस्वरूपके दर्शन करें, अनुभव करें, ज्ञानानुभवकी ऐसी अलौकिक स्थिति होती है कि वहाँ जैसे कोई कार्यकर्ता कहता है कि धीरे करो, सम्हलकर करो, शान्तिसे करो, ऐसे ही जब यह ज्ञान अपने सहज ज्ञानस्वरूपके अनुभवके लिए चलता है तो ऐसे धीमे ज्ञानमें ज्ञानस्वरूप, जिसमें कोई तरंग नहीं है, कोई नटखट नहीं है, विकल्प नहीं है, कोई क्रान्ति नहीं है, किन्तु ऐसे एक सहज भावसे ज्ञानमें ज्ञानस्वरूप आया वहाँ बहुत शान्ति और एक अलौकिक आनन्दमय स्थिति होती है। ऐसी स्थिति पा लेनेके बाद उसके लिए दुनिया बदल जाती है। सारी दुनिया मुझसे अत्यन्त भिन्न है। मुझे क्या करना इस दुनियामें, मुझे यहाँ किससे क्या लेना, ये सब भिन्न है। तो जिसमें एक अपने आपके अलौकिक आनन्दका अनुभव जगा उस पुरुषको यह सारा जगत असार दिखता है और उसका ज्ञान वैराग्यमय होता है और उस वैराग्यके बलसे उसकी धुन होती है रागसे हटनेकी और ज्ञानस्वरूपमें समा जानेकी। इस प्रयत्नके लिए जब यह ज्ञानी चलता है तो जो स्थितियाँ इसकी आती हैं वे शुभोपयोगकी हैं। मुनिव्रतकी ओर आगे बढ़ते हुए सारी स्थितियोंमें गुजर कर यह ज्ञानी जीव एक अलौकिक परमसुखको प्राप्त कर लेता है, उस ज्ञानकी यह चर्चा चल रही है।

ज्ञानकी एक पर्यायमें नाना ज्ञानपरिणामन मानने वाली मान्यता वाली आरेकाका विश्लेषण व समाधान—दर्शनशास्त्रमें इस प्रकरणमें यह बताया जा रहा है कि देखो ज्ञान अनेक पदार्थोंको जानता ना। तो ज्ञानमें वे अनेक आकार होते हैं। बहुत ध्यानसे समझनेसे यह स्पष्ट होता जायगा, मगर आखें खोलकर कोई मनुष्यको देखें तो हमारे ज्ञानमें उतने

मनुष्योका बोध हुआ, मायने इतना आकार मेरेको मिला, ज्ञानमे प्रतिबिम्बित हुआ तो ऐसा ज्ञान नाना आकारमय होता है। अब यह समझ कीजियेगा—जैसे गेहूँका बहुत बड़ा ढेर देख लिया तो ज्ञानमे क्या कोई एक गेहूँ प्रतिबिम्बित है? अरे जितने भी गेहूँ पड़े हैं सबका बोध है। तो क्या स्थिति हुई? ज्ञान तो है एक समयका एक, मगर वे हो रहे हैं जेयाकार, यह ज्ञानकी एक ऐसी स्थिति है। तो इस विषयमें एक दार्शनिक यह बात कहता है कि हमेशा ज्ञानमे एकाकार आता है, ज्ञानमे नानाकार नहीं आता, और जैनसिद्धान्त क्या कहता है कि ज्ञानमे नानाकार होते हैं, जैसे 'बहु-बहुविधक्षिप्रानिःसृतानुक्तध्रुवाणां सेताराणां' इस सूत्रमे बोला ना—ज्ञान बहुतको जानता, बहुत प्रकारको जानता और एक समयमे जानता। तो जब एक समयमे बहुत जानेंगे तो बहुतका ही तो बोध होगा कि वह बोध एकका रहेगा। एक ज्ञान नानाकाररूप होता है, किन्तु नैयायिक सिद्धान्त वाले ऐसा कहते हैं कि एक ज्ञानमे आकार एक ही होता और जो उदाहरण देते हैं कि देखो जब चन्द्रमाको देखते हैं तो चन्द्रमाको भी जाना, एक सख्या भी जानी, एक रूप है ऐसा भी जाना, ये जो नाना आकार बताते तो शङ्काकार कहता कि एक ज्ञानके नाना आकार नहीं, किन्तु नाना ज्ञान बन रहे एक ही समय मे। एक दार्शनिक यह बात रखता है। देखो यह बतला रहे हैं कि एक बार जो ज्ञान होता है जीव को उस ज्ञानमे नानाकार रहता है। एक ही समयमे जितने पदार्थोंको जानेगा उतने आकारमे रहेगा और रहेगा ज्ञान वह एक ही। किन्तु एक दार्शनिक कहता है कि नहीं। वह ज्ञान ही अनेक है। जितना आकार आया। जितना बोध हुआ उतना ही पृथक् पृथक् ज्ञान है और उन ज्ञानोका समूह बन रहा है। जैसे चन्द्रको देखते ही कितने ज्ञान हो रहे? चन्द्र है, एक है, इतनी दूर है, साफ है। वे कहते हैं कि ये नाना ज्ञान हो रहे और सिद्धान्त क्या कहता है कि एक ज्ञानमे ही उतने बोध हो रहे। उसका समाधान सुनो। यहाँ कह रहे हैं बौद्धादिकोंसे कि देखो यदि ऐसा मानेंगे कि एक ज्ञानमे एक ही आकार होता है तो तुम तो खुद चित्राद्वैतमे हुए, मेचक ज्ञान मानते हो याने नाना चित्रग होते हैं, एक ज्ञानमें तब तुम्हारे ही सिद्धान्तसे इसका विरोध है। और देखिये यदि एक ज्ञानमे नानाकार न समझा जाय तो सर्वज्ञ सिद्ध नहीं हो सकता, क्योंकि जब इस बातपर अडेंगे कि जितने पदार्थ हैं उनका अलग-अलग ज्ञान कर-करके छोड़-छोड़कर सर्वज्ञ बने तो यह बिल्कुल असम्भव बात है कि एक-एक का ज्ञान करके और उन ज्ञानोको जोड़-जोड़कर सर्वज्ञ कैसे होगा? हमने जाना, अब इसे जाना, वह छूट गया। अनन्त पदार्थ हैं, ऐसा एक-एकको जान जानकर जोड़-जोड़कर कोई सर्वज्ञ सिद्ध करे तो असम्भव बात है। सर्वज्ञता तब ही सिद्ध है जब एक समयके ज्ञानमे सर्व सत् एक साथ प्रतिबिम्बित होंगे।

प्रमाणके स्वरूपके विषयमे शङ्काओका समाधान—इस प्रकरणमे बात कही गई है

ज्ञानके सम्बेदनकी । अब ज्ञानको प्रमाणका लक्षण कहते हैं ना । जैसे कि उसका ज्ञान पूरा प्रमाण है । प्रमाण है इसका स्वरूप क्या ? इसका स्वरूप बताया है जैनसिद्धान्तमें कि जो स्व और अर्थका वेदन करे वह प्रमाण है, पर यहाँ बौद्ध यह बात कहते हैं कि जो अविसम्वादी ज्ञान है सो प्रमाण है । जिस ज्ञानमें ज्ञान करते समय विवाद नहीं रहता वह ज्ञान प्रमाण है । अब आप देखना, जितना भी अन्य दर्शन वाले कहते हैं और जब वे अपनी बात कहते तब आपको ऐसा लगेगा कि बेचारे ठीक ही तो कह रहे, उनके पीछे क्या पड़ा जा रहा, ऐसा सोचना चाहिए । बौद्ध कहते हैं कि जो ज्ञान विवादरहित है उसको प्रमाण कहते हैं, ठीक लग रहा ना ? अरे जहाँ विवाद है वह अप्रमाण है । जहाँ विवाद नहीं वह प्रमाण है । बौद्ध ठीक ही तो कह रहे, लग रहा है ना ऐसा, किन्तु देखो जिस समय कोई जीव स्वप्न देख रहा हो— नदी, पर्वत, मगरमच्छ आदिक जो कुछ देख रहा हो । कहीं स्वप्नमें मंदिर दिखता, प्रतिमा दिखती, दर्शन करते, स्वप्नमें होते ना अनेक प्रकारके ज्ञान ? तो स्वप्नके समय में उस स्वप्न देखने वालेको क्या विवाद रहता है कि मैं यह झूठा जान रहा हूँ ? अविसम्वादी ज्ञान है । देखो लक्षणका लक्षण सही तब बनता है जब अव्याप्ति, अतिव्याप्ति और असम्भव दोष—इन तीनों दोषोंसे रहित हो तो स्वरूप है । सुननेमें तो लग रहा कि बौद्ध बेचारे ठीक कह रहे । विवादरहित ज्ञानको प्रमाण कहते हैं, पर स्वप्नमें जो दिख रहा है वहाँ क्या विवाद है स्वप्नमें ? हाँ स्वप्न मिट जाय, जग जाय तब सोचेंगे कि अरे मैंने जो कुछ स्वप्नमें देखा वह सब झूठ था । यह दार्शनिक शास्त्र है, युक्तिका शास्त्र है । यहाँ कोई कहे कि हमारे आगममें लिखा है तो इसको कोई प्रमाण नहीं माना जाता है ? इसका समाधान तो किया जा सकता है । उन्हीं शब्दाकारके दर्शनसे व युक्तिसे । तुम लोग कहोगे कि हमारे शास्त्रोंमें लिखा तो वे यह कहेंगे कि जावो शास्त्र अपने आलेमें धर दो । तो उनको क्या उत्तर दोगे ? वहाँ तो दार्शनिकोंको युक्तियोंके बलसे मनाना पड़ेगा । अविसम्वादी ज्ञान प्रमाण है, ऐसा कहना क्या अयुक्त है ? यो कि स्वप्नका भी ज्ञान प्रमाण हो जावेगा । अब बौद्ध कहते हैं कि इतनी ही बात नहीं, किन्तु जिस ज्ञानके करनेसे सन्तोष हो जाय वह ज्ञान प्रमाण है । देखो कैसी अद्वन्द्व-बदल चल रही कि ज्ञानस्वरूपके बारेमें ज्ञानकी बात कह रहे हैं कि कौनसा ज्ञान प्रमाण है ? तो दूसरी बात रखी जा रही है जिस ज्ञानके करनेसे सन्तोष हो जाय सो प्रमाण है । इसके समाधानमें भी कह दीजिये कि यह भी बात स्वप्नमें है । स्वप्नमें यदि भोजन दिख जाय तो भोजन भी करने लगते विकल्पमें और सन्तोष भी करते । तो सन्तोष हो जाय जिस ज्ञानसे वह प्रमाण है, यह सब अतिव्याप्ति दोषसे दूषित है । तब एक और अन्य बात रखी है बौद्धोंने कि नहीं भाई बात ऐसी मान लो कि अर्थक्रिया जिस ज्ञानमें ठहरे वह ज्ञान प्रमाण है । जैसे हम जानते हैं कि यह स्पीकर है और हम इसमें बोलते रहते हैं, अर्थ-

क्रिया चल रही है तो ऐसी अर्थक्रिया जहाँ ठहरे वह ज्ञान प्रमाण है । तो इसका समाधान देखो शब्द सुनो, उसमें अर्थक्रिया ठहरती है क्या ? बिजली चमकती, दिख गई तो अर्थक्रिया ठहरती है क्या ? तो अर्थक्रियाका ठहरना प्रमाण है, यह बात भी न बनी तो बौद्ध कहते हैं कि लो हमारी एक और अन्य बात सुनो— इच्छा न रहे सो प्रमाण है । जिस ज्ञानके होने पर इच्छा दूर हो जाय, जैसे कि प्यास लगी थी, पानी चाहिये था, पानी दिख गया, अब इच्छानिवृत्ति हो गई । स्वप्नमें पानी कहाँ है, सो इच्छानिवृत्ति भी जहाँ हो सो प्रमाण है । कहते हैं कि ऐसी आकाक्षाकी विकृति तो स्वप्नमें भी हुई । प्यास लगी, पानी दिख गया सतोष मान रहे । इस विषयमें बहुत शका समाधान है, इस विषयको छोड़ें, आखिर बात यह आती है कि जो ज्ञान स्व और पदार्थको जानता है और जिस-जिस विषयमें विसम्बाद नहीं रहता है वह ज्ञान उस-उस विषयमें प्रमाण होता है ।

स्वयकी चर्चामें स्वयके प्रकाशके उपायका कथन— किसकी बात की जा रही है ? अपने आत्माके स्वरूपकी बात किसको कठिन लगती है कि जिन्होंने अपने स्वरूपके बारेमें कुछ भान करनेका प्रोग्राम ही नहीं बनाया । देखो जितनी बात कही जा रही है वह सब बात एक ज्ञानी पुरुष अपने अनुभवमें लेता है । सबको सब वर्णन करनेमें देर लगेगी, पर समझनेमें देर नहीं लगती और उसकी अपेक्षा अनुभव करनेमें तो बिल्कुल ही देर नहीं लगती । अनुभवसे अधिक समय लगता है समझनेमें । समझनेसे ज्यादा समय लगता है बतानेमें, पर एक अनुभवसे जिस समय इस ज्ञानस्वरूपका दर्शन हुआ, सबका सब इसके अनुभवमें आ जाता है । ऐसा यह ज्ञान प्रमाणरूप है । मोक्षशास्त्र उमास्वामीका बनाया है, और किन्ही-किन्ही दार्शनिकोंने तो यह कहा है कि उमास्वामी और कुन्दकुन्दाचार्य एक थे और इसके प्रमाणमें बताते हैं कि उमास्वामीको गृद्धपिच्छ आचार्य कहा और कुन्दकुन्दाचार्यको भी गृद्धपिच्छ कहा । जब ये विहार कर रहे थे और पिछी गिर गई तो आकाशमें गृद्धोंके पख मिले, वही उनकी पिछी हो गई । तो ये आचार्य महाराज एक संक्षेपमें बता देते हैं । तत्प्रमाण—इसमें कितना मर्म, कितना रहस्य और कितना तथ्य भरा है ? यह बहुत विस्तारकी बात है । देखो अष्टमी चतुर्दशीको तथा अष्टान्हिका आदिक पर्वोंमें सूत्रजी का पाठ सभी लोग करते हैं और बड़े विनयपूर्वक करते हैं, मगर उसमें क्या रत्न पड़े हैं ? यह तो उस शास्त्रमें अवगाहना करनेसे ही विदित होता है । पाठ तो जल्दी-जल्दी पढ़ते हैं । वस्तुके स्वरूपको समझनेका क्या उपाय है, बस यही चर्चा केवल पहले अध्यायमें है । अभी जीवतत्त्वका वर्णन नहीं आया । हाँ उसका वर्णन यो आ जाता कि तत्त्वके जाननेका जो उपाय है वह जीवकी ही स्थिति है । इस ढंगसे तो आता है, मगर जैसे आचार्य ऐसा संकल्प करके चले कि मैं ७ तत्त्वोंका वर्णन करूँगा तो इस प्रोग्रामके अनुसार जीवतत्त्वका वर्णन दूसरे अध्यायसे है और पहले अध्यायमें

समस्त तत्त्वोंके जाननेका क्या उपाय है, बस उस उपायका वर्णन है। साराश यह जानें कि जगतमें सबसे अधिक अलौकिक विभूति है तो मेरा ज्ञान है। कभी किसी बातपर अधीर मत हो। अगर कुछ टोटा पड़ गया या कुछ नुबसान हो गया या वियोग हो गया तो कभी अधीर न हो। इनसे मेरा क्या ? यह तो प्रकट भिन्न चीज है। मेरा ज्ञान ही मेरे लिए वैभव है। यह भगवान् आत्मतत्त्व हमारा एक अलौकिक नत्त्व है, ऐसी जिसकी दृष्टि आ गई तो उसने समझो सब कुछ पा लिया। इसे कहते हैं सर्व अर्थकी सिद्धि होना। सारे अभीष्ट काम सिद्ध हो जाये ऐसी कौनसी स्थिति है ? किसी भी पदार्थकी चाह न रहे, इसीके मायने हैं कि सारे पदार्थ एक मिल गए, मगर एक-एक पदार्थ मिला मिलाकर मारे पदार्थोंके मिलनेकी कोई बात करे तो यह असम्भव है। सारे पदार्थ कब मिल गए आपको ? समस्त प्रयोजनोंकी सिद्धि कब हो गई आपको जब कि आप ज्ञानस्वरूपको जानकर यह निर्णय कर लें कि मुझे कुछ न चाहिए। मेरे चाहने योग्य यहाँ कुछ भी चीज नहीं है। मैं सर्वसे निराला एक अकिञ्चन हूँ—ऐसा अनुभव कर लें।

जीवके सर्वस्व ज्ञानभावकी प्रमाणरूपताका दिग्दर्शन—जीवका सर्वस्व वैभव ज्ञान है। ज्ञान ही इसका स्वरूप है। ज्ञान ही इसका सर्वस्व है। ज्ञानसिवाय आत्मा और क्या ? यदि यह जीव अपनेको ज्ञानमात्र अनुभव कर ले कि मैं ज्ञान ही ज्ञान हूँ, ज्ञान सिवाय अन्य कुछ नहीं हूँ। जगतमें दिखने वाले ये पदार्थ मित्रादिक कुटुम्बीजन या अन्य कुछ वैभव मेरे से प्रकट निराले हैं, उनका मैं नहीं, मेरे वे नहीं। मैं केवल अपनेमें अपनी ही वृत्ति करता रहता हूँ, ऐसा अपनेको केवल ज्ञानस्वरूप देखें तो इस जीवपर कोई सकट नहीं, पर अपने स्वरूपकी दृष्टि तो करता नहीं और कर्मोदयका निमित्त पाकर, बषायावेशमें आकर, बाह्य पदार्थोंपर दृष्टि लगाकर अपनेको क्षुब्ध करता है और ऐसा ही यह अनादि कालसे करता चला आया है और यही बात इस भवमें भी यह करता चला जायगा तो यह भी भव व्यर्थ गया। तो सभाल करना अपने आपके स्वरूपकी, इसके अतिरिक्त अन्य कुछ जो बातें हैं उनसे उपेक्षा करना और जैसे इस ज्ञानतीर्थकी प्रवृत्ति चले उस प्रकार व्यवहार करना, उस ज्ञान के बारेमें यहाँ जिक्र चल रहा है। तत्प्रमाण—इस सूत्रकी व्याख्या चल रही है। इसका सामान्य अर्थ यह है कि वह दो प्रमाणरूप है अर्थात् ज्ञान प्रत्यक्ष और परोक्षके भेदसे दो प्रकारका है। देखो हम आपका स्वरूप है ज्ञान। कोई भी पदार्थ परिणमन किए बिना अस्तित्व नहीं रख सकता। जो भी है उसका प्रति समय परिणमन चलता ही रहेगा। तो मैं हूँ ज्ञानस्वरूप, मुझ ज्ञानस्वरूपका परिणमन चलता ही रहेगा। मुझ ज्ञानस्वरूपका परिणमन क्या हुआ ? जानना, समझना। पदार्थके बारेमें अपनी समझ बनना—यह है ज्ञानका काम तो वह जानन, वह समझमें, वह परिचय हम लोगोंको दो ढंगोंसे होता है, एक तो होता है

इन्द्रिय और मनका निमित्त पाकर और एक होता है इन्द्रिय और मनकी सहायता बिना केवल अपनी ज्ञानशक्तिसे, ज्ञानस्वरूपसे केवल आत्मा ही आत्माके द्वारा ज्ञान होता है । ज्ञान तो सर्वत्र आत्माके ही द्वारा होता है, लेकिन कही इन्द्रिय और मनका निमित्त पाकर होता है, कही इन्द्रिय और मनकी अपेक्षा रखकर होता है । देखो होता है ना हम आप सब लोगो के जो ज्ञान चल रहा है वह इन्द्रिय और मनकी अपेक्षा रखकर चल रहा है ना ? आखें मीच लो तो रूप दिखेगा क्या ? कोई चीज जिह्वापर मत रखो तो स्वाद आ जायगा क्या ? सभी ज्ञान ये इन्द्रिय और मनकी अपेक्षा रखते हैं । जैसे प्रतिष्ठा इज्जत, यश, कीर्ति आदिक सम्बन्धी जो ज्ञान होता है वह रखता है मनकी अपेक्षा । तो इन्द्रिय और मनकी अपेक्षा रखकर हमारे ज्ञान चल रहे है तो ये सब ज्ञान कहलाये परोक्ष और जो अवधिज्ञान, मनः-पर्ययज्ञान, केवलज्ञान है वह आत्मशक्तिसे चढ़ता है, इन्द्रियमनकी अपेक्षा वहाँ नहीं रहती तो वह कहलाया प्रत्यक्ष । यह सब वर्णन आगे किया जायगा ।

अन्य चीजोको प्रमाणरूप कहनेके व्यवहारमे भी ज्ञानकी प्रमाणरूपताका लक्ष्य— प्रकरणमे यह समझे कि यह कहा जा रहा है कि ज्ञान प्रमाणरूप है, प्रमाण है । जैसे लोग कहते है कि अच्छा बतलावो इस बातका प्रमाण क्या ? तो भट दस्तावेज सामने रख देते है कि यह है प्रमाण । तो क्या वह कागज स्याही वह प्रमाण है ? नहीं । उसको पढकर जो भाव समझा, जो ज्ञान आया वह ज्ञान प्रमाण है । हर जगह ज्ञान ही प्रमाण होता है, चीज प्रमाण नहीं होती । कोई गवाह पेश कर दे साहब यह है प्रमाण तो क्या वह गवाहकी शकल-सूरत प्रमाण है ? क्या गवाहके वचन प्रमाण है ? अरे गवाहकी बात सुनकर सुनने वालेके जो ज्ञान बना कि बात ऐसी ही है वह ज्ञान प्रमाण है । ज्ञानको छोडकर अन्य कुछ प्रमाण नहीं होता । तो इस प्रमाणके बारेमे यह चर्चा चल रही है ।

क्षणिकवादसम्मत चार प्रमाणलक्षणोका संक्षिप्त समीक्षण — प्रमाण किसे कहते हैं ? जैनसिद्धान्त तो कहता है कि ज्ञान प्रमाण है और वह ज्ञान कैसे हुआ ? जो स्व और पदार्थको जानता हो, पर इसके विपरीत बौद्ध यह बात रख रहे है कि जो ज्ञान अविसम्बादी हो वह प्रमाण है, ज्ञानमात्र नहीं, किन्तु जो विसम्बाद रहित हो सो प्रमाण । आया ज्ञान ही, पर उनका विवादरहित व्यवहारसे मतलब है । हाँ तो पूछा गया कि विसम्बाद न होना, इसका क्या अर्थ है ? तो पहले तो यह बतलाया कि जहाँ विवाद न उठे सो प्रमाण । विवाद मायने विरोध । तो कहते है कि ऐसे तो जब स्वप्नमे कोई चीज दिखती है कि हम यात्राको जा रहे है, हम पानीसे नहा रहे हैं, हम जगलमे जा रहे है या धन मिच गया है या राजपाट मिल गया है तो ऐसा स्वप्न देखने वालेको क्या उसमे कुछ विवाद रहना है ? बिल्कुल विवाद नहीं रहता, बिल्कुल सच समझना, रच भी शक्की नहीं रहती । तो फिर वह भी

प्रमाण बन जायगा । जब बौद्धजनोने दूसरी बात रखी कि इतना ही नहीं किन्तु जहाँ आकाक्षा निवृत्त हो जाय सो प्रमाण है तो उसमें भी यही उत्तर है कि स्वप्नमें भी इच्छानिवृत्ति हो जाती है । जैसे मान लो स्वप्न आया कि हम किसी पगतमें जा रहे हैं, स्वप्नमें खूब अच्छा दिखता है, लड्डू भी परोसा, खाना भी परोसा और खाते भी है, इच्छा भी दूर होती, जैसे जगते समय भोजन करनेसे इच्छा दूर होती, पेटसा भर जाता, ऐसे ही स्वप्नमें भी लगता तो वह भी प्रमाण हो जायगा । तब तीसरी बात रखी कि जिसमें सतोप हो सो प्रमाण तो इनका भी वही उत्तर स्वप्नमें भी सन्तोप हो जाता, स्वप्नमें भी स्वाद लेते हैं, मिलता कुछ नहीं, मगर देखो बात सब झलकती है ना । सन्तोप होता है ना, तो वह प्रमाण हो जायगा । तब फिर वे कहते कि जिसमें अर्थक्रिया ठहरे सो प्रमाण है । काम ठहरे । स्वप्नमें देखी हुई बातमें काम कहाँ ठहरता ? मिट जाता है । तो इसका उत्तर यह है कि जैसे किसी ने कोई शब्द मुना और सुननेमें आ गए, खत्म हो गया, अब उसकी अर्थक्रिया नहीं चलती तो वह सुनना भी अप्रमाण हो जायगा ।

क्षरिकवादसम्मत प्रमाणके पञ्चम लक्षण अभिप्रायनिवेदनमें भी लक्षणत्वकी असिद्धि—बौद्धसम्मत प्रमाणके चार लक्षणोंकी समीक्षाके बाद वह कहता है कि अब हमारी ५वीं बात सुनो । यद्यपि शब्द सुननेके बाद शब्द न रहे, कानमें शब्दका सुनना न रहा, पर उन शब्दोंको सुनकर अच्छा बुरा लगना, विचार करना, ये जो फल देखे जा रहे हैं तो इस फलका जो अनुभव होता है इससे यह ही समझ लें कि साध्य छूटा नहीं, अर्थक्रिया छूटी नहीं । इसे कहते हैं अभिप्रेत निवेदन याने सुनकर जो अभिप्राय बना उसका जो फल मिला उससे सिद्ध हुआ कि बराबर काम चल रहा । तो अभिप्रायका निवेदन प्रमाण है । अब इसका उत्तर चलेगा । देखो फलका अनुभव, अभिप्रायका परिचय यह अगर प्रमाण हो तो इसका अर्थ है कि उससे जो इच्छा दूर हुई, सतोप हुआ । बुरा लगा या अच्छा लगा, यह ही प्रमाण कहलाया । फिर अर्थक्रिया प्रमाण नहीं कहला सकती । और फिर यह बात तो स्वप्नमें भी देखी जाती, इसलिए अभिप्रायनिवेदन भी प्रमाण लक्षण न रहा । देखो कौनसा ज्ञान प्रमाण है ? इस विषयपर बड़ी समस्या चल रही है यहाँ । एक सीधी बात न माननेपर टेढ़ी बातकी हठ होनेपर अनेक टेढ़े फसानी पड़ती है और उसमें फिर इस आत्माको मिलता कुछ नहीं है । केवल एक श्रम । सीधी बात यह है कि ज्ञान खुदको जानता है, सही है और जिस पदार्थ को जानता उसे भी समझना कि यह सही है । यह सब युक्तियोंसे, स्वचुभवसे सब प्रकारसे सिद्ध हो जाता है और देखो यह प्रमाण और अप्रमाण तो एक ज्ञानमें भी बन जाता है । बदलता नहीं, किन्तु किमी अंशमें प्रमाण है, किसी अंशमें अप्रमाण है । यहाँ फिर शङ्काकार अगर कहे कि देखो स्वप्नमें देखी चीज और स्वप्नमें उसका फल भी भोगे, तिसपर भी जब

जग जाता है तब फिर वह अभिप्राय तो नहीं रहता, इसलिए स्वप्नका जाना हुआ प्रमाण नहीं है। तो कहते हैं कि अभिप्राय चल-विचल हो जाता, इसका अर्थ क्या? तो कहते हैं कि अर्थ यह है कि जब यह जग जाता है तो इसे यह ही बोध होता है कि ओह। मैंने स्वप्न में व्यर्थ ऐसी तर्कणा करी, वह भूठ है। तो देखिये उत्तर, अपना-अपना अनुभव बतायगा। स्वप्नमें भी ऐसा बोध होता है। जैसे आपका कोई इष्ट गुजर गया, ५-७ वर्ष हो गए, आपको दृढ निर्णय है ना कि वह तो गुजर ही गया, अब काहेको मिलता है? और किसी दिन स्वप्न आ जाय और वही आदमी दिख जाय और उससे आप बात भी कर रहे हैं तो थोड़ा आप उस स्वप्नमें भी सोचते हैं कि ओह। मैं व्यर्थ सोचता था कि गुजर गया, वह तो यह खड़ा है। बोलो अनुभवसे ऐसी बात आती कि नहीं। स्वप्नमें भी थोड़ा ख्याल तो लग रहा कि मैंने बहुत-बहुत सोचा कि अरे वह तो मर गए, मगर यह तो सामने खड़े हैं, बैठे हैं, बात कर रहे हैं, यह स्वप्नकी बात कह रहे हैं। स्वप्नमें ऐसा लगता है। तो लो स्वप्नमें भी अभिप्राय तो बराबर चल रहा है। तो वह ज्ञान भी प्रमाण बन जायगा। देखिये क्या बात चल रही है? कठिन नहीं है। ध्यानसे सुनो—बात यह चल रही है कि जिस ज्ञानके होनेपर काम किया जा रहा हो वह ज्ञान प्रमाण है तो उसीकी चर्चा चल रही है कि काम तो स्वप्नमें भी कर दिया जाता है, स्वप्नमें भी अभिप्राय रहता है। यदि यह कहो कि स्वप्नकी बात तो बाद में बाधित हो जाती है कि वह भूठ था। तो जब बाधक ज्ञान दूसरा बने कि वह भूठ था तो सिद्ध हो गया कि स्वप्नका ज्ञान सच नहीं। तो उत्तर देते हैं कि ऐसे ही तो जगतेके भी कई ज्ञान बाधित हो जाते हैं, उन्हें अप्रमाण मानते हैं। जगतेके कोई ज्ञान बाधारहित देखे जाते हैं तो स्वप्नके भी कई ज्ञान बाधारहित हो जाते हैं। तो फिर स्वप्नके समयका वह ज्ञान भी प्रमाण बन जाय। इससे यह निर्णय नहीं हो सकता कि इन-इन अर्थों वाले अविस्मृवादी ज्ञान प्रमाण है। इस प्रकार प्रमाणके बारेमें अब क्या निर्णय करना? यह निर्णय रखना कि वह ज्ञान जिसमें यह निर्णय पड़ा है कि यह ज्ञान भी सही है और यह पदार्थ भी सही है, ऐसी जहाँ चेतना जग रही हो वह ज्ञान प्रमाण है।

हमको एक बार स्वप्नमें ज्ञानानुभव हुआ। आप सुनेंगे तो कुछ अचरजसा मानेंगे कि आत्मानुभव स्वप्नमें कैसे? करीब ८ वर्ष हो गए होंगे। हमारे सहवासी गोहदनिवासी ब्र० छोटेलाल जी के अनुरोधसे हम गोहद गये थे, वहासे फिर मी जा रहे थे। गोहदसे मी करीब १६-१७ मील पड़ता होगा। तो चलते-चलते शाम तक हम बिल्कुल थक गए, और रातको एक जगह विश्राम किया। हमारे साथमें ब्र० छोटेलालजी गोहद वाले थे। उनका निवास गाव था ददरौवा, जहाँसे मी करीब ५ मील दूर था। तो वहा हम ठहर गए। अब शामका समय था, खूब थक गए। अब वह छोटेलाल जी भी वहीं बैठे और वही हम सो रहे और वही

छोटेलाल जी की बहुवें आयी, नाती-पोतोकी तरह वे भी छोटेलाल जी से बातें कर रही, हम नींद ले रहे और सोते हुए उन लोगोकी कुछ-कुछ अनुसुनी जैसी बातें सुन रहे । फिर खूब तेज नींद आयी और सुबहके बाह्यममूर्तका समय होगा वहा हम एक ऐसा स्वप्न देख रहे कि हमारे सामने दो महिलायें, देवियो जैसी मुद्रा शृङ्गारमे बैठी है और हम अपनी सामायिकमे बैठे हुए है, सामने वे दो महिलाये धर्मभावका गीत गा रही है, खुश हो रही हैं । उस ही बीच मे हम सब ओरका ख्याल भूलकर और एक अपनेमे ज्ञानमात्र ऐसी दृष्टि बनाये है, है सब स्वप्नकी बात, पर स्वप्नमे भी ज्ञान तो होता है, जानना तो चलता ही रहता है । उस समय उनके संगीतके गायनके गीत बड़े मधुर गीत, कोई साधारण गीत नहीं, एक बड़ा अलौकिक गायन था, मानो देवियोका गायन हो । उस बीचमे उनके गायनोका [विकल्प छूटकर एक जो अपने आपके स्वरूपमे मेरे ज्ञानकी वृत्ति लगी तो मुझे आत्मानुभवका अलौकिक आनन्द मिला । है स्वप्नकी बात । उसके बाद जब नींद खुली तो ऐसा लगा कि क्यो नींद खुल गई ? वही बात जरा और देर तक अनुभवमे आती । तो स्वप्नमे क्या ज्ञान नहीं चलता ? पर वहाँ भी उसकी अर्थक्रिया चल सकती है । तब फिर प्रमाण क्या है, इसका निर्णय तो समस्यामे न बनेगा । प्रमाणका केवल यही लक्षण है कि हितकी प्राप्ति कराये और अहितका परिहार कराये, ऐसा जो समर्थ ज्ञान है वह प्रमाण है ।

व्यवहारसे ही प्रामाण्य तथा मोहनिवर्तनके अर्थ ही शास्त्रको मान्यताका समाधान— अब इस प्रसंगमे पुन क्षणिकवादी कहते हैं कि भुनो—प्रमाण अप्रमाणका भगडा यह तो व्यवहारकी चीज है । व्यवहारसे ही प्रमाण है और व्यवहारसे ही अप्रमाण है । उसका परमार्थसे क्या मतलब ? अच्छा, और फिर शास्त्रकी बात ? कहते कि शास्त्र प्रमाण नहीं होते । शास्त्रका तो इतना ही प्रयोजन है कि मोह दूर करा दे । यह बौद्ध कहते हैं और प्रमाणका मतलब इतना ही है कि कोई ज्ञान होता है और वह प्रमाण होता है । और शास्त्र भी कोई वास्तविक चीज हो, यह कुछ नहीं है, किन्तु शास्त्र तो हैं मोह दूर करनेके लिए और प्रमाण है व्यवहार चलानेके लिए—ऐसी शङ्काकार अपनी शङ्का रखता है, क्योंकि उनका जानना तो इतना ही है कि निर्विकल्प दर्शन । क्षणिक है पदार्थ, क्षण-क्षणमे नये-नये पैदा होते है इसीलिए उनके पदार्थ अहेतुक माने गए हैं । नया-नया पदार्थ है । एक पदार्थका दूसरे से क्या मतलब ? तो यह प्रमाण है या अप्रमाण, यह प्रश्न न लगना चाहिए, क्यो यह तो व्यवहारकी बात है । योगियोकी, सन्यासियोकी साधनाकी बात नहीं है । तो उत्तर उसका साधारण यही है कि अगर शास्त्रमे भी प्रमाणता नहीं और अपने बोधमे भी प्रमाणता नहीं तब तो शास्त्रसे मोह कैसे दूर होगा ? और जब शास्त्रसे मोह दूर न होगा, फिर शास्त्र रचे ही क्यो गये ? जो पक्का नहीं, प्रमाण नहीं वह मोहको कैसे दूर करे ? और जब मोह दूर न

कर सके तो शास्त्र बनाये क्यों गए ? यदि शङ्काकार यो कहे कि जैसे व्यवहारसे मोह हो जाता है ऐसे ही शास्त्रसे मोह हट जायगा, सो बात नहीं । मोह जीवोको हो रहा है । विषय वासना अनादिसे लगी है सो प्रकृति उदयमे । पर मोह दूर होगा तो अटपट बातसे न होगा । प्रमाणीक युक्तिसंगत अनुभवमे उतरें, ऐसे ज्ञानके द्वारा ही मोह दूर हो सकता है । केवल बातों से मोह दूर नहीं हो सकता । अगर यो शास्त्रके कथनमात्रसे मोह दूर हो जाय तो जिस किसी का भी शास्त्रसे मोह दूर हो जाना चाहिए । तो शास्त्रसे मोह दूर नहीं होता किन्तु सम्यग्ज्ञान से मोह दूर होता । शास्त्रको पढ़कर जब ज्ञान सही बनता है कि वास्तविकता तो यह है तब वहाँ मोह दूर होता है ।

निज पारमैश्वर्यकी सभालमे अपनी सच्ची संभाल—अब फिरसे अपने आप पर जरा आड़ये । हमारा सर्वस्व हमारा ज्ञान है, उस ज्ञानधनकी तो फिक्र नहीं करते और बाहरी ऊपरी बातोंकी इतनी चिन्ता बनाते । सो इस आग्रहमे यह दुर्लभ पाया हुआ मनुष्य जम व्यर्थ चला जायगा । कषायोके प्रति तो ऐसी बुद्धि रखें कि कषायोकी शुरूवात मुझमे मत हो । ये कषाये अनर्थ करने वाली है । मैं इनसे अलग रहकर एक ज्ञानमात्र अतस्तत्त्वका अनुभव करूँ । ज्ञान ही मेरा धन है । देखो कितना ऐश्वर्य है कि हम आप स्वयं स्वभावसे परमेश्वर हैं । ज्ञान और आनन्द हमारा ऐश्वर्य है, और वह ज्ञान और आनन्द मेरा स्वरूप है, वह ज्ञानानन्द कही बाहरसे लाना नहीं है, मेरा स्वरूप है, मुझमे है, मुझमे ही प्रकट होता है । बस एक सही ज्ञान बने कि मेरा ज्ञान और आनन्द मुझमे अपने आपसे प्रकट होता है । देखो बात यहाँ दो है—ज्ञानानन्द और दुःख आकुलता, कष्ट क्षोभ याने सर्वविकार—ये दो बातें सामने रखो । तो जैसे ज्ञानानन्दको बात है ना कि ज्ञानानन्द निरपेक्ष होकर मेरेमे मेरेसे ही प्रकट होता है ऐसे ही यदि विकारके लिए मान ले कोई कि ये रागादिक विकार भी मेरेमे मेरेसे अपने आप निरपेक्ष प्रकट हुए, तब फिर दोनोंका यह खिचडो बन गया, फिर कुछ न चलेगा । आपको अकाट्य श्रद्धा रखनी होगी कि विकार मेरेमे मेरेसे निरपेक्ष नहीं बने । वे कर्मादय विपाकका निमित्त पाकर और बाहरी उपचरित निमित्तोका आश्रय लेकर ये विकार बने हैं जो अनुभवमे आ रहे । तब समझो इनका निषेध कैसे कर सकेंगे ? यो कि विकार मेरे स्वरूप नहीं, ये नैमित्तिक है, परभाव है ।

उपयोगसे विकारको दूर कर ज्ञानानन्दामृतका पान करनेमे आत्मकल्याण—भैया ! आपको ज्ञानानन्दका भोजन करना है तो उस राहसे चलें और जैसे अपना ज्ञानानन्दस्वरूप अपनी दृष्टिमे आये उस प्रकारसे अनुभव बनायें । ज्ञानानन्दके अतिरिक्त जितने भी भाव है वे मेरे स्वरूप नहीं, वे मेरेमे मेरे निमित्तसे नहीं हुए, किन्तु परसग पाकर हुए । परसग पाकर जो विकार हुए वे परभाव है, परको माया छाया है, ये मेरे स्वरूप नहीं है, इसलिए सही

बोध बनाकर पहले इन विकारोको उपयोगसे बाहर निकालें तब अपने इस ज्ञानानन्दस्वरूपकी दृष्टि हम कर सकते हैं। जैसे ज्ञानानन्द हमारे गाँठकी चीज है, ऐसे ही विकार भी हमारे गाँठ की चीज है, ऐसी श्रद्धा रहेगी तो वहाँ ज्ञानानन्दका अनुभव नहीं हो सकता। वेदान्तकी जाग-दीशी टीकामे एक उदाहरण आया है कि शक्करबी दूकानमे रहने वाली चीटी एक बार नमक की दूकानमे रहने वाली चीटीके पास गई और उसने कहा—बहिन यहाँ तुम क्या खारा-खारा खा रही हो। मेरे साथ चलो ना, मीठा ही मीठा खावो। उसने बहुत-बहुत समझाया तब वह चली तो सही, पर यह सोचकर कि वहाँ कुछ खानेको न मिले और लघन करना पड़े तो घुरा रहेगा सो अपने मुखमे नमककी डली लेकर चली। जब वहाँ शक्करकी दुकानमे पहुँच गई तब शक्करकी चीटीने पूछा—कहो बहिन अब मीठा मीठा लग रहा ना? तो नमककी चीटी बोली कि हमको तो कुछ भी मीठा नहीं लग रहा। तो फिर शक्करकी चीटी बोली तुम मुखमे कुछ रखे तो नहीं हो? हा एक नमककी डली मुखमे दाबकर साथ ले आयी हू। और इस नमककी डलीको तू बाहर फेंक दे तब मुझे मीठका स्वाद आयगा। तो ऐसे ही भाई इस उपयोगको परभाव जानकर, नैमित्तिक जानकर, परप्रतिफलन जानकर इनको उपयोग द्वारा फेंक दें। ये मेरी चीज नहीं है, मेरे स्वरूप नहीं है, ऐसा उससे पहले हटाव बने और फिर अपने स्वरूपमे नित्य अन्तःप्रकाशमान उस सहज ज्ञानानन्दस्वभावकी दृष्टि करें तो ज्ञानानन्दस्वरूपका अनुभव मिलेगा। उस ही ज्ञानके बारेमे दार्शनिक विधिसे यह चर्चा चल रही है कि वह ज्ञान क्या चीज है? प्रमाण क्या वस्तु है? तो प्रमाण कोई व्यवहार मात्र की बात नहीं है कि लोकमे व्यवहारमे जहाँ जहाँ किसीको किसी भी बातसे प्रमाणता आ गई तो प्रमाण है। साक्षी भुक्ति, लेखन, दस्तावेज, जिस किसी भी तरह प्रमाण मानने लगे सो बात नहीं। प्रमाण ज्ञान ही होता। अज्ञान प्रमाण नहीं होता। अज्ञानमे दोनों ही बातें आ गईं। न तो ये अजीब पदार्थ प्रमाण कहलाते और न खोटा ज्ञान प्रमाण कहलाता, किन्तु जहाँ स्व और अर्थका निश्चय पड़ा हुआ है वह ज्ञान प्रमाण कहलाता है।

क्षणिकवादसम्मत प्रमाण लक्षणोकी असिद्धि—प्रमाणके वर्णनके प्रसंगमे क्षणिकवादी यह बात कह रहे हैं कि प्रमाणपना तो व्यवहारकी चीज है। वास्तवमे प्रमाणपना और अप्रमाणपनेसे क्या मतलब? एक बात। दूसरी बात यह है कि शास्त्र जो बनाये गए हैं वे कोई तत्त्वकी सिद्धिके लिए नहीं, न प्रमाण बतानेके लिए। किन्तु उन्हें पढ़े कोई और उनका मोह दूर हो जाय, इसके लिए शास्त्र बनाये गए। जैसे कि बहुतसे लोग कम पढ़े लिखे भी हो, मन्दिर आते हैं, श्रद्धासे शास्त्र उठाते हैं, १०-५ लाइन बाँचते हैं तो उनके उपयोगमे यह रहता कि मोहसे हटे रहना। तो शास्त्र उठाना, पढ़ना, इनमे दिल लगाना, उससे मोह दूर होता है। शास्त्रका इतना ही प्रयोजन है। शास्त्रसे कोई तत्त्व या प्रमाणकी बात आती

हो, सो नहीं। ऐसा कहने वाले ये क्षणिकवादी यह भी कहते हैं कि जो युक्तिसे बात घटित नहीं होती है उस बातको देखकर भी हम तो श्रद्धा न करेंगे, ऐसा उनका सकल्प है। जैसे कि मानो एकदम हाथी दिख गया तो दिखते ही हम हाथीकी श्रद्धा न करेंगे। हाथ पैर सूँड देखकर फिर विचार बनायेंगे कि ऐसे अग जिसमें होते वह हाथी है। तो जब युक्तिसे उस बातकी समझ लेंगे तब हम उसकी श्रद्धा करेंगे, ऐसा कहते हैं क्षणिकवादी। तो अब बतलावो यहाँ प्रमाणपनेको भी युक्तिसे ही श्रद्धा करने लायक बताया है, तो युक्तिकी प्रधानता हो गयी ना अब। तो कैसा यह बाधित वचन है, वचनसे कभी कुछ कह दिया, कभी कुछ। अभी तो कह रहे थे कि युक्ति कुछ चीज नहीं, प्रमाणपना व्यवहारमें है, शास्त्र मोह दूर करनेके लिए हैं। अब यहाँ बोल रहे हैं कि जो बात युक्तिसे घटित न हो, चीज दिख जाय तो भी मैं उसकी श्रद्धा नहीं करता। तो ये तो परस्पर बाधित वचन हुए। इस प्रकार प्रमाणके लक्षण जितने क्षणिकवादियोंने कहे अब तक उनमें दोष है, इस कारण वे सही लक्षण नहीं है।

क्षणिक व विष्वग्भूत अणुओंमें अर्थक्रियास्थितिकी असंभवता-- अभी आखिरमें इसका लक्षण यह बताया है कि जहाँ अर्थक्रिया ठहरे बस वह प्रमाण है। जैसे पानी समझा तो देखो अब पानी पीने लगे, उस समय जो पानीका व्यवहार हुआ उससे समझा कि जो पानी जाना वह सच बात है। किसी भी बातको जानना सच तब है, जब कि वह काममें आये, ऐसा इसका एक अन्तिम कथन था, लेकिन कितनी अचम्भेकी बात है कि ये क्षणिकवादी बौद्धजन पदार्थोंको क्षणिक मानते हैं। पदार्थ एक क्षणको रहता है, दूसरे क्षण नहीं रहता। तो जब एक क्षणमें ही पदार्थ रहता है, तब दूसरे क्षण रहता ही नहीं है तो उसका जो ज्ञान होगा एक तो निश्चय वाला नहीं हो सकता, क्योंकि जब निश्चय करेंगे तो पदार्थ मिट गया, जिसका निश्चय करना है और जिस समय पदार्थ है उस समय एक भाँकी भर हो पायेगी, निश्चय हो ही नहीं सकता। तो जहाँ कुछ निश्चय भी नहीं हो सकता वहाँ अर्थक्रिया होगी ही क्या? तब अर्थक्रिया ठहरना यह प्रमाणका लक्षण है, सो ठीक नहीं बैठता। दूसरी बात देखो— ये क्षणिकवादी इन दिखने वाले पदार्थोंको झूठ कहते हैं, जो दिख रहा है वह अमत्य है। सत्य तो इसमें एक एक परमाणु है और परमाणु बिखरे ही रहते हैं, उनका मिलकर कोई पिण्ड नहीं बनता। तो जहाँ परमाणु मिल भी नहीं पाते, न परमाणु का मिलकर कोई पिण्ड बनता तो अर्थक्रिया उनमें पिट्ट ही क्या होगी? तब घडा ही नहीं है उनकी दृष्टिमें, अलग-अलग भिन्न-भिन्न बिखरे-बिखरे परमाणु है, तो ऐसे बिखरे भिन्न परमाणुओंमें क्या पानी भरा जाता है तो जहाँ पिण्ड भी नहीं माना गया और सब परमाणु विभिन्न होते हैं, उनको अर्थक्रियाका ठहरना बिल्कुल एक हँसीकी बात है। तो क्षणिक-

वादियोंकी अर्थक्रियाका ठहरना नहीं बनता । इस कारणसे प्रमाणका लक्षण जो बताया वह उचित नहीं है ।

क्षणिकवादसम्मत छठे प्रमाणलक्षण अज्ञातार्थप्रकाशकी समस्या व समाधान—अब छठी बात रख रहे हैं क्षणिकवादी कि प्रमाणका लक्षण वास्तवमे तो यह है कि 'अज्ञात अर्थ का प्रकाश हो जाना । जो चीज जानी नहीं गई अब तक उसका परिचय होना, प्रकाश होना यह प्रमाण है, ऐसा क्षणिकवादियोंका कहना भी युक्त नहीं है, क्योंकि जहाँ यह सकल्प बनाया कि अज्ञात पदार्थका प्रकाश होना प्रमाणका लक्षण है तो बौद्धोंने प्रमाण दो माने हैं केवल—प्रत्यक्ष और अनुमान । प्रत्यक्षमे तो इन्द्रिय मनसे जो साक्षात् ज्ञान हुआ वह प्रत्यक्ष है, उसके बाद उसका जो विचार बना वह अनुमान है । जैसे धुवाँको देखकर अग्निका अनुमान होता कि इस जगहमे अग्नि है, क्योंकि धुवाँ उठ रहा है या अन्य-अन्य अनुमान जब मानते हैं तो अनुमान तो वहाँ ही बनता जहाँ कुछ चीज पहले जानी हो और उसे जाना जा रहा हो । धुवाँ पहले जाना, अग्नि पहले जाना, अब उस जाने हुएमे धुवाँ दिख गया तो अग्नि को फिर जाना तो यह तो अज्ञात अर्थका ही जानना हुआ । किसी न किसी प्रकारसे जिसे पहले जाना हुआ है उसीका ही ज्ञान बना, और यह सकल्प कर रहे हैं -शङ्काकार कि जो न जाना हो कभी, जो न ग्रहण किया हो कभी, उस पदार्थका प्रकाश होना प्रमाण है, तो यह लक्षण अब तो नहीं बना । अगर ऐसा ही लक्षण बनानेकी हठ रखेंगे तो अनुमान प्रमाण नहीं रह सकता, क्योंकि अनुमान उस गृहीतको ही ग्रहण करता है । यदि शङ्काकार यह कहे कि भले ही प्रत्यक्षके द्वारा ग्रहण हुआ है और फिर उसका अनुमान किया है, लेकिन प्रत्यक्षसे ग्रहण हो जानेपर भी उन क्षणिकपना आदिक साध्योमे संशय, विपर्यय, अनध्यवसाय बीचमे आ गए थे तो उनको दूर करनेके लिए यह अनुमान प्रमाण बना, इसलिए अनुमानमे प्रमाणता आती है । जैसे क्षणिकवादियोंने किसी पदार्थको देखा और क्षणिक समझ गए, मगर वह तो क्षणभरकी भाँकी है । अब उसके बाद उसमे संशय हो, विपर्यय हो, निश्चय नहीं है तो फिर उसका जो निर्णय किया गया वह अनुमानसे हुआ तो संशय आदिक बीचमे आनेसे उनके दूर करनेके लिए अनुमान बना, इस कारण अनुमानमे प्रमाणता है । तो समाधान इस का स्पष्ट है कि गृहीतग्राही होनेपर जब अनुमान प्रमाण मान लिया संशय आदिक दूर करनेमे तो ऐसे ही स्मरण प्रत्यभिज्ञान तर्क इन्हें भी प्रमाण मान लेना चाहिए । क्षणिकवादी दो प्रमाण मानते हैं, तो जो बात अनुमानमे है—गृहीतको ग्रहण करना, जाने हुए को जानना सो बात स्मरणमे है, प्रत्यभिज्ञानमे है, फिर इन्हें क्यों नहीं प्रमाण मानते ? और प्रमाण अगर मान लिया स्मरण आदिकसे, जैसे कि स्मरण हुआ वह है वहाँ तो पहले देखा था तब तो स्मरण है तो गृहीतग्राही होना अनुमान प्रमाण है, ऐसे ही गृहीतग्राही स्मरण भी प्रमाण

है। तब प्रत्यक्ष और अनुमान ऐसे ही दो प्रमाण हैं— यह बात तो न रही। यदि शङ्काकार कहे कि हम दो प्रमाण मानते हैं— प्रत्यक्ष और अनुमान, मगर प्रत्यक्षको तो मानते हैं मुख्य प्रमाण और अनुमानको मानते हैं हम व्यवहारसे प्रमाण याने गौरवरूपसे प्रमाण। तो समाधान यह है कि इसी तरह तो चार्वाक माना करते हैं, फिर उनको दोष क्यों दिया? चार्वाकका, एक सिद्धान्त है कि जो दिखता है वह प्रमाण है और जो नहीं दिखता वह कुछ चीज नहीं स्वर्ग, नरक, लोक, परमाणु आदिक जो दिखते ही नहीं हैं वे कुछ नहीं हैं। तो वह लोक भी जब प्रत्यक्षको प्रमाण सिद्ध करता है तो अनुमान लगाकर करता है, तो उनसे कहा जाय कि अनुमान तो तुम मानते ही नहीं और अनुमानसे ही तुम सिद्ध करते हो, तो उनका भी यह ही कहना होता है कि अनुमान गौरवरूपसे प्रमाण है। यही बात क्षणिकवादी मानेंगे तो फिर अन्तर ही क्या रहा? इस तरह क्षणिकवादियों द्वारा बताये गए प्रमाणमें छहो लक्षण दूषित हैं। लक्षण केवल यह सही है कि जो स्व और अपूर्व अर्थका जानना करे वह ज्ञान प्रमाण है।

मीमांसकसम्मत सर्वथा अपूर्वार्थग्राही प्रमाणकी मीमांसा—अब इस समय मीमांसक सिद्धान्तका अनुयायी एक प्रस्ताव रख रहा है कि भाई क्षणिकवादियोंका प्रमाणका लक्षण तो सही न रहा, पर हम बतलाते हैं कि यह है प्रमाण। क्या है भाई? जो अपूर्व अर्थका विज्ञान हो, निश्चित हो, बाधारहित हो और निर्दोष कारणसे बनता हुआ हो और लोक-सम्मत हो, सब लोग उसको मान जायें वह प्रमाण है। कितनी बात रखी, जो अपूर्व अर्थका विज्ञान हो और निश्चित हो, बाधारहित हो, निर्दोष कारणसे रचा हुआ हो और सब लोगों की सम्मति मिल जाय, ऐसी ५ बातें जहाँ हो वह प्रमाण है ऐसा मीमांसक सिद्धान्त वाले प्रमाणका लक्षण रख रहे हैं। हर एक बातपर क्रमसे अब विचार करो। पहले कहा गया कि जो अपूर्व अर्थका विज्ञान हो, सो यदि ऐसा एकान्त करने लगे कि जो सर्वथा अपूर्व अर्थ का विज्ञान हो वह प्रमाण है तो इसके मायने यह हुए कि गृहीतग्राही ज्ञान प्रमाण नहीं होता, याने जो बात कुछ भी पहलेसे जान रखी हो उस चीजको जान जाय वह प्रमाण न होगा। तो जब गृहीतग्राही प्रमाण न रहा तो अनुमान आदिक जो प्रमाण मानते हैं मीमांसक उनका कैसे प्रमाण सिद्ध हो सकेगा? मीमांसक स्वयं ऐसा कहते हैं कि शब्द नित्य है क्योंकि ये प्रत्यभिज्ञानसे जाने जाते हैं। प्रत्यभिज्ञानसे जाने जाते हैं— इसका भाव यह है कि शब्दके बारेमें यह ज्ञान बना रहता है कि यह शब्द वही है जो सुबह मुना था, जो कल मुना था और कह ही देते हैं लोग। जितनी गाली कोई रोज देता हो और आज दे रहा हो तो लोग कह देते कि अरे कोई नई बात नहीं है, वे शब्द तो इसके जुड़ने हैं। तो ऐसा प्रत्यभिज्ञान बनता है शब्दमें, इस कारण शब्द नित्य कहलाते हैं। ऐसा कथन मीमांसकवादियोंका है। तो यहाँ यह ही बात तो आ गई ना कि गृहीतग्रहण बन गया। यह शब्द जो आज मुन

रहे है वही शब्द बल सुना था । तो बलके शब्दका ज्ञान है उसीका आज कर रहे तो जाने हुएका ही ज्ञान किया जा रहा तो अब यह प्रमाण न रहना चाहिए । उत्तरमे मीमांसक जनोने यह सकल्प किया है कि जो अपूर्व अर्थका विज्ञान हो वह प्रमाण है । यदि ये मीमांसक जन यह कहे कि भले ही बहुत जान लिया, फिर भी उसे भूल गए थे, फिरसे ख्याल कर रहे है, इस कारण अपूर्व अर्थ बन जायगा, याने चीज बन जायगी । तो समाधान स्पष्ट है कि जब जानी हुई चीजका निश्चय है, फिर जानना इसमे विषय नया बन गया तो फिर अनुमान, तर्क आदिक ये सब भी प्रमाण बन जाने चाहिएँ । इससे ऐसी हठ मत पकड़ें कि जो सर्वथा अपूर्व अर्थका ज्ञान किया जा रहा हो, वह प्रमाण है । अरे किसी अशमे अगृहीत है वह विषय और किसीमे गृहीत रहा आवे, कथञ्चित् अगृहीतका ग्राही होना चाहिए, सर्वथा अगृहीतका ग्राही हो ऐसा आग्रह न करो । यदि यह कहो कि यह प्रत्यभिज्ञान तो प्रत्यक्ष ज्ञान है तो लो अब और इसमे दोष आया । प्रत्यक्ष भी गृहीतग्राही बनने लगा तो यो प्रत्यभिज्ञान गृहीतग्राही मानना ही होगा । और गृहीतग्राही होनेसे वह अप्रमाण नही, किन्तु कथञ्चित् गृहीतग्राही है और कथञ्चित् अगृहीतग्राही है । तो यह आग्रह न करो कि जो सर्वथा अपूर्व अर्थका विज्ञान है सो प्रमाण है ।

प्रमाणके लक्षणके प्रसंगमे प्रकरणका पुनः स्मरण—मोक्षशास्त्रके प्रथम अध्यायमे पदार्थोंके जाननेका उपाय बताया है । तो सर्वप्रथम कहा गया कि प्रमाण और नयोसे वस्तुका अधिगम होता है । तो प्रमाण क्या चीज है ? उसका वर्णन करनेके प्रसंगमे प्रमाणके भेदोको बताया था और अब बतला रहे है कि पाँच प्रकारके ज्ञान तो प्रमाणरूप है । यह सब समझने से पहले यह जानना जरूरी है कि प्रमाणका लक्षण क्या है ? प्रमाण कहते किसको हैं ? इस सम्बन्धमे बहुत चर्चा चली । आखिर मीमांसक यह कहने लगे कि प्रमाणका लक्षण तो यह सही है कि जो अपूर्व अर्थको जानता हो याने नये पदार्थोंका, जिसका ज्ञान न किया गया हो अब तक, उसको जानता हो वह ज्ञान प्रमाण है और जिसमे बाधा न हो वह ज्ञान प्रमाण है और जो निश्चित किया गया हो तथा जो निर्दोष कारणोसे उत्पन्न हुआ हो और जो सर्वलोको द्वारा सम्मत हो उस ज्ञानको प्रमाण कहते है । मीमांसकोके ये लक्षण ५ प्रकारके कहे गये है, वे ५ बातें व्यर्थसी है लक्षणके लिये । क्योंकि प्रमाणका निर्दोष लक्षण है कि जो खुदको और अपूर्व अर्थको जाने वह ज्ञान प्रमाण है । तो इन दो विशेषणो वाले प्रमाणके लक्षणोमे पहली बात तो कही दी गई कि जो अपूर्व अर्थको जाने । जैनसिद्धान्त भी कहता है कि जो अपूर्व अर्थको जाने वह ज्ञान प्रमाण है, और मीमांसक भी कह रहे, पर फर्क एकान्तवादका है ।

प्रमाणके लक्षणमे एकान्ततः अपूर्वार्थविशेषणकी अयुक्तता—अपूर्व अर्थ ही जाना जाय, यह तो केवल प्रत्यक्षज्ञानमे ही संभव हो सकता है । अन्यमे तो किसी न किसी तरह पहले जान लिए गए है पदार्थ उसीके बारेमे जाना जाता है, जैसे स्मरणज्ञान । किसी चीजका

स्मरण हुआ तो जिसको स्मरणसे जाना वह चीज पहले जान ली गई थी। प्रत्यक्षसे कभी देखा था, उसको आज ख्याल कर रहे हैं। बम्बईका ऐसा समुद्र है, तो समुद्र पहले जान लिया था आँखों देखकर, आज उसका स्मरण कर रहे तो इस स्मरणसे जिस समुद्रको जाना वह सर्वथा अपूर्व न रहा, और उसको पहले जान लिया था, उसीको जाना जा रहा। तो यदि यह एकान्त करते हैं कि जो अपूर्व अर्थको जाने सो ही प्रमाण है। जाने हुँको जाने, सो प्रमाण नहीं, ऐसा एकान्त करनेपर तो स्मरण, प्रत्यभिज्ञान, तर्क आदिक सभी अप्रमाण हो जायेंगे। इस कारण अपूर्व अर्थको जाने सो प्रमाण है, ऐसा कथन युक्त नहीं है, किन्तु जो खुदको और अर्थको जाने वह प्रमाण है। यद्यपि अपूर्व अर्थको जानना भी बताया है प्रमाणके लक्षणमें, किन्तु सर्वथा अपूर्व अर्थ नहीं। किसी अशमे नई बात जाने सो प्रमाण है, क्योंकि जितने अशमे पहले जाना था उतने अशमे बराबर जानते रहे, तो ऐसा कोई कहता रहे तो उसे लोग पागल जैसी बात समझेंगे। जैसे पागल पुरुष एक ही बातको दिनभर कहता रहता है, ऐसे ही एक ही बातको उतने ही अशमे बराबर जानें तो वह धारावाही ज्ञान कहलाता है। धारावाही ज्ञान प्रमाण न बन जाय, इसके लिए तो आवश्यक है कि प्रमाणके लक्षणमें अपूर्व अर्थ विशेषणमें दिया जाय, किन्तु इस विशेषणका अर्थ सर्वदेश नहीं है। किस देशमें अपूर्व अर्थ हो, उसे जाने सो प्रमाण कहलाता है। तो मीमांसकोने जो प्रमाणके लक्षणमें पहली बात कही थी कि बिल्कुल नये पदार्थको जाने, जो कभी जाना ही नहीं गया, ऐसी बातको जाने सो ज्ञान प्रमाण है। ऐसा कहनेमें प्रत्यभिज्ञान अप्रमाण बन जायगा। प्रत्यभिज्ञानका अर्थ है कि जो बात पहले समझी गई और जो उसीके बारेमें आज समझा जा रहा तो आज की समझका और पहलेके समझे पदार्थोंको जोड़कर वह प्रत्यभिज्ञान है। जैसे यह वही बालक है जिसको गत वर्ष देखा था अथवा यह गाय रोजकी तरह है। तो किसी तरह पूर्वके जाने गए ज्ञानमें और आजके जाने हुए ज्ञानमें जोड़ हो वह प्रत्यभिज्ञान है। तो प्रत्यभिज्ञानने कुछ नया तो नहीं जाना। जो पहले जाना था उसको ही आज समझ रहे हैं। तो ऐसा अगर कहा जाय कि अपूर्व अर्थको जाने सो प्रमाण। तो प्रत्यभिज्ञानने अपूर्व अर्थ तो नहीं जाना पहले जाने हुँको ही जाना। तो इस हठमें प्रत्यभिज्ञान अप्रमाण हो जायगा। इस प्रकार शकाकार कहता है कि प्रत्यभिज्ञान तो प्रत्यक्ष ज्ञान है। तो लो और भी आपत्ति आयी कि ऐसा प्रत्यक्ष भी अप्रमाण हो गया। उस प्रत्यक्षने भी पहले जाने हुँको ही जाना था। यदि यह कहो कि पहले जाने हुँको नहीं जाना, क्योंकि पहले जिस बालकको जाना था और आज जिस बालकको जान रहे हैं, इन दोनोंमें जो बीचकी एकता है तबसे लेकर अब तक यह रहा आया, उस एकताको जाना तो वह एकता एक नई चीज है। तो समाधानमें सोचो कि वह एकपना क्या पहले और अबके पदार्थोंसे न्यायी है? एक है। अगर न्यायी है तो प्रत्यभिज्ञान

नहीं बनता, अगर एक है तो अपूर्व अर्थ नहीं बनता । इस कारण यह मान लेना चाहिए कि किसी अश्वमे पूर्वका अर्थ हो उसका ज्ञान प्रमाण है, यह तो बनता है, मगर सर्व देशमे अपूर्व हो, बिल्कुल नया हो, उसे जाने, ऐसी बात ज्ञानमे सम्भव नहीं है । तो मीमांसकोंने जो पहले विशेषण दिया वह विशेषण युक्त नहीं जचता । तो प्रमाणका यह लक्षण कि जो स्व और परपदार्थको जाने सो प्रमाण है—ऐसा कहनेमे प्रमाणकी सारी बात आ जाती है । अब अपूर्व अर्थ यह एकान्तमे विशेषण दिया जा रहा है । थोड़ी उसकी विशेषता बतानेसे अपूर्व अर्थका ज्ञान प्रमाण है— कैसे कहा जा सकता है ? मगर उसमे यह ही बात समझनी होगी कि कुछ बात नई है, बाकी बात पुरानी हुई है, उसे भी जाने सो भी प्रमाण है ।

प्रमाणके लक्षणमे बाधवर्जित विशेषण देनेकी अयुक्तता—इसी प्रकार अब दूसरा विशेषण देखिये—जिस ज्ञानपर बाधक प्रमाण न आये वह ज्ञान प्रमाण है । जैसे रस्सीको साँप जाना था, अब थोड़ी देरमे बाधक ज्ञान बन गया, यह तो रस्सी है, साँप नहीं है तो वह ज्ञान प्रमाण तो न रहा । किसी भी ज्ञानमे प्रमाणता तब आती है जब कि उसमे बाधक ज्ञान न आ सके । इस कारणको, बाधक ज्ञानके अभावको प्रमाण कहते हैं, ऐसा मीमांसकोंका कथन है, लेकिन इसमे भी आपत्तियाँ हैं । पहली बात तो यह ही समझें कि जिस पदार्थको जाना जा रहा है उस पदार्थका भली प्रकार निश्चय बन गया । बस इसीके मायने है कि वहाँ बाधक ज्ञानका अभाव है । अब किसी चीजको जानकर फिर यह विकल्प करें कि इसमे बाधक ज्ञान तो नहीं है और जब यह समझमे आया कि बाधक ज्ञान नहीं है इसलिए यह प्रमाण है तो ऐसा न कोई सोचता है और न इस तरहसे प्रवृत्ति बनती है । किसी पदार्थको जाने और भली प्रकार निश्चय हो गया कि यह वही पदार्थ है तो उसीके मायने प्रमाणका लक्षण है । तो यहाँ मीमांसक यह कह रहा था कि जिस ज्ञानमे कोई बाधा न आये वह प्रमाण है और सिद्धान्तमे यह कहा जा रहा कि जिस पदार्थका पूरा निश्चय हो गया कि यह यही है वह प्रमाण है । यद्यपि बातें दोनों शामिल हो जाती हैं । जिस ज्ञानमे इसका निश्चय है उसका अर्थ यह है कि इसमे बाधा डालने वाला कोई दूसरा प्रमाण नहीं आता । यह तो एक विशेषता है कि अगर ज्ञानका, प्रमाणका लक्षण बनाया जाय तो यहाँके बाधक ज्ञान न आये सो प्रमाण है । तो इसमे तो लो किसी पदार्थको जान लिया कि यह घड़ा है तो इस ज्ञानमे बाधा डालने वाला कोई दूसरा ज्ञान तो न आ पायगा । हाँ, न आ पायगा, ऐसा निश्चय होनेपर हम कहे कि यह हमारा सही ज्ञान है तो यह एक व्यर्थका व्यायाम है । ऐसा जो हमको बहुत बार निश्चय हुआ है इसीका अर्थ यह है कि हमारे ज्ञानमे बाधा डालने वाला कोई दूसरा ज्ञान नहीं आ सकता । तो यद्यपि यह बात सही तो है कि जो सही ज्ञान होता है उसमे बाधा डालने वाला कोई दूसरा ज्ञान नहीं आता । मगर यह तो पदार्थके

निश्चयसे ही सिद्ध हो गया। अब भोले प्राणियोंको एक चकमा देने के लिए ही अनेक विशेष-पताये बनाना व्यर्थ है। अब यह शंकाकार कहता है कि जो बाधारहित ज्ञान है सो प्रमाण है। ऐसा कहनेकी आवश्यकता यो हुई कि प्रत्येक ज्ञान बाधक होनेसे पहले पदार्थका निश्चय किया करता है और जब उसमें बाधक ज्ञान आ जाना है तो वह निश्चय नियत हो जाता है। तो आखिर बाधक ज्ञान न आये—इसके समझनेपर ही तो प्रमाण बना। तो समाधानमें कहते हैं कि इस तरह तो अप्रमाण ज्ञानसे भी प्रवृत्ति बन जायगी, क्योंकि बाधक ज्ञान होनेसे पहले उस ज्ञानमें भी व्यर्थ निश्चय पडा हुआ है। इसलिए ठीक लक्षण सीधा मानो कि जो ज्ञान खुदको जान ले और पदार्थको जान ले उस ज्ञानको प्रमाण कहते हैं। खुदको जाननेका अर्थ आत्माको नहीं याने जो ज्ञान आत्माको जाने और पदार्थको जाने सो प्रमाण है, यह नहीं कह रहे, किन्तु जो ज्ञान खुदको जान ले कि हाँ यह ज्ञान सच्चा है और पदार्थको जान ले उस ज्ञानको प्रमाण कहते हैं। यदि मीमांसक ऐसा ही आग्रह करे कि जब बाधक ज्ञानके अभावका ज्ञान हो जायगा तब ही प्रमाणपनेका निश्चय होगा और वह प्रवृत्तिका कारण माना जायगा। जब यहाँ दो आपत्तियाँ हैं तो फिर ज्ञानको प्रमाण मत कहो। बाधक ज्ञानके अभाव को प्रमाण कहो, क्योंकि बाधक ज्ञानके अभावका ज्ञान होने पर ही काम शुरू हो सका है। दूसरी बात यह है कि किसी एक पदार्थको हम जान रहे हैं तो प्रमाण तो तब कहें कि जब उसमें बाधक ज्ञान न हो। तो बाधक ज्ञान नहीं है—उस ज्ञानको प्रमाण कब कहेंगे? जब उसमें भी बाधक ज्ञान नहीं है—यह बात बने तो उसका भी ज्ञान बने। तो यो अनवस्था दोष आयगा। यदि कहो कि एक दो बाधक ज्ञानोंका अभाव जानें, उसके बाद उसके ही निश्चयसे बाधक ज्ञानका अभाव निश्चित कर लिया जाय तो यह बात पहले ही पहले किसी पदार्थको जानते समय क्यों न मान लें? याने जब हमने घड़ा देखा और यह निर्णय हुआ कि यह घड़ा है बस ठीक है, योग्य प्रमाण है। अब यह ही हमारा निश्चय यह बतला रहा कि प्रकृत ज्ञानमें बाधक ज्ञानका अभाव है। तो बाधक ज्ञानका अभाव है—ऐसी समझ बनानेकी बात कोई प्रमाण होनी है, ऐसी परिभाषा न बनावे, किन्तु पदार्थका निश्चय हो जाय सो प्रमाण है।

सर्वत्र सर्वदा बाधवर्जितताका निर्णय अशक्य होनेसे बाधवर्जित विशेषणकी अनुपयुक्तता—मीमांसकोने प्रमाणके लक्षणमें ५ बातें कही—अपूर्व अर्थका विज्ञान हो और निश्चित हो, बाधारहित हो, दोषरहित कारणसे उत्पन्न हुआ हो तथा सर्व लोके सम्मत हो, इन ५ विवेकगोत्रोंमें बाधवर्जित विशेषणपर चर्चा चल रही है। मीमांसकोका सिद्धान्त है कि कोई भी ज्ञान तब प्रमाण नहनाता है जब यह बात बन जाय, ज्ञानमें आ जाय कि इनका बाधक कोई ज्ञान नहीं है। समाधानमें यह कहा गया है कि बाधक ज्ञान है या नहीं, ऐसा विचार

करना व्यर्थ है, किन्तु जिस पदार्थको जाना जा रहा है उस पदार्थका निश्चय है या नहीं, बस इसपर ही प्रमाणपनेकी बात बनती है। यदि पदार्थका निश्चय है कि यह चौकी है तो अपने आप सिद्ध हो गया कि यह ज्ञान निर्वाध है। इसमें कोई बाधा नहीं। यदि बाधा नहीं है यह तकते फिरे तब तो प्रकृत बातको जाननेमें बहुत विलम्ब लगेगा। इससे यह ही समझना कि किसी पदार्थको जान लेना बस इसीका ही अर्थ है कि कोई बाधा नहीं है, और भी इस सम्बन्धमें विचार करे। जब मीमांसक कह रहे कि किसी ज्ञानमें बाधा नहीं आती। बाधक प्रमाणका अभाव होना यह निर्णय होनेपर प्रमाणता आती है। तो बाधक ज्ञानका अभाव होना, क्या इसका यह अर्थ है कि सभी देशमें, सभी समयोंमें बाधक ज्ञानका अभाव हो तब प्रमाण माना जाय ? या कुछ ही देशमें, कुछ ही समयको बाधक ज्ञानका अभाव होना प्रमाण माना जाय ? यदि कहो कि सब देशमें, सब समयोंमें बाधक ज्ञान है ही नहीं, ऐसा निर्णय होनेपर प्रमाणता होती है तो भला ऐसा निर्णय कौन कर सकता है ? अगर कोई समझता है कि सब देशमें, सब कालमें, इस ज्ञानमें बाधा देने वाला कोई ज्ञान नहीं है तो वही सर्वज्ञ बनेगा। सर्वज्ञ तो यहाँ कोई है नहीं। तो किसीके ज्ञान प्रमाण ही न हो सकेंगे। यदि कहो कि कुछ देशमें बाधक ज्ञान नहीं है, कुछ समयको बाधक ज्ञान नहीं है, इसमें प्रमाणता मान ली जायगी तो इसमें तो सशय हो गया। यह बाधक ज्ञान नहीं और कही हो तो फिर प्रमाण अप्रमाण कैसे बने ? इस कारण यह विकल्प छोड़ दो कि बाधक ज्ञान है या नहीं ? वह तो पदार्थके निश्चयके साथ ही समझ लिया जाता है। यही लक्षण ठीक है कि जो अपनेको और पदार्थको जाने सो प्रमाण।

प्रमाण की उत्पत्तिके प्रसंगमें अदुष्टकारणारब्धताके निर्णयका अनवसर—अब चौथे विशेषणकी बात सुनो—मीमांसकका कहना यह है कि ज्ञान यदि दोषरहित कारणोंसे उत्पन्न है तब तो प्रमाण है और दोष देने वाले कारणोंसे उत्पन्न हो तो अप्रमाण है। सीधा तात्पर्य यह बताते हैं कि सही आँख आदिमें जाने तो प्रमाण है अर्थात् निर्दोष आँखसे जाने तो प्रमाण है और आँखमें कोई दोष हो, अंध हो, कामला हो, उन दोष वाली आँखोंसे जाने तो अप्रमाण है, यह कहना भी व्यर्थवा प्रलाप है, क्योंकि जो ज्ञान दोष वाले कारणोंसे उत्पन्न हो उस ज्ञानके द्वारा स्व और पदार्थका निर्णय ही नहीं हो सकता। निर्णय हो रहा है तो बस वही प्रमाण है। प्रमाणका लक्षण स्वयंके और पदार्थके निर्णय करनेको ही कहते हैं। इससे अधिक विशेषण न देना चाहिए और फिर दूसरी बात यह है कि अनेक लोग वितरोत ज्ञानको भी प्रमाण मान बैठते हैं, तो वहाँ यह कैसे समझा जाय कि यह सदोष कारण से उत्पन्न हुआ है, इस कारण प्रमाण नहीं है। सामने पड़ी है सीप और जान गए चाँदी। जब यह कैसे निर्णय हो कि दोष वाली आँख है ? जिसकी निर्दोष भी आँख है वह भी सीप

को कभी चाँदी समझ लेता । तो इस तरह निर्दोष कारणोंसे उत्पन्न हुआ, इसके निर्णयमें मत जावो । वस्तुको जो जाना जा रहा है तो उसकी जानकारीपर दृष्टि दें कि वस्तुका सही ज्ञान है अथवा नहीं ? यदि यो देखने बैठेंगे कि दोषरहित कारणोंसे उत्पन्न हुआ हो तो पहले इन्द्रियका ही ज्ञान करने बैठ जावो कि इसकी इन्द्रियाँ दोष सहित है या दोष रहित है । कोई किसी चीजको दिखाये तो पहले देखने वाले की आँशुकी जाँच करने बैठें तब देखें, पर इस तरह तो व्यवहार नहीं बनता । और यो न अनुमानसे निर्दोष सिद्ध कर सकते, न तर्क आदिक प्रमाणोंसे सिद्ध कर सकते । यदि यह कहो कि जब यह ज्ञान हो गया कि यह सही ज्ञान है उससे यह समझ लिया जायगा कि निर्दोष इन्द्रियसे यह ज्ञान उत्पन्न हुआ तो इसमें तो इतरेतराश्रय दोष है । जब पहले जान ले कोई कि निर्दोष इन्द्रिय है, इसको जो जान रहा है तब तो ज्ञान प्रमाण माना जायगा और यहाँ यह कह रहे हैं कि ज्ञान प्रमाण है, ज्ञान सही है, इससे यह समझा जायगा कि इसकी इन्द्रियाँ निर्दोष है । तो इन्द्रियाँ निर्दोष सिद्ध हों तब तो ज्ञानकी प्रमाणता सिद्ध हो और जब ज्ञानकी प्रमाणता सिद्ध हो तो निर्दोष इन्द्रियाँ सिद्ध हो, तब तो कुछ भी सिद्धि न हो सकेगी । इससे पदार्थकी जानकारीमें निर्णय बनावें कि यह सही ज्ञान है अथवा नहीं ? यदि यह कहो कि किसी भी पदार्थको जानें तो यह ज्ञान सही है या नहीं, इसकी सिद्धिके लिए इन्द्रियकी निर्दोषता जानना चाहिए और इन्द्रियाँ निर्दोष है या नहीं, इसके समझनेके लिए नया ज्ञान बन जायगा । तो फिर वह नया ज्ञान भी सही है, इसके समझनेके लिए फिर निर्दोष साधन देखने पड़ेगे, इस तरहसे अनवस्था दोष आ जाता है, और यो फिर प्रकृत ज्ञानका भी निर्णय न हो सकेगा । ऐसी अवस्थामें २-४-६ जानो तक जाकर यदि यह कहा जाय कि कोई ज्ञान ऐसा होता है जो स्वतः प्रमाण है, उसके लिए निर्दोष साधनको देखनेकी आवश्यकता नहीं रहती । तो भला प्रथम ही प्रयत्न होने वाले ज्ञान को ही जानकारीके बलपर कोई नहीं प्रमाण मान लिया जाता । तो इस तरह निर्दोष साधन से उत्पन्न होनेकी बात भी युक्त नहीं जचती । ज्ञान है, जान रहा है । पदार्थमें वह बात है या नहीं, इस आधारसे प्रमाण और अप्रमाणपना हुआ करता है ।

प्रमाणके लक्षणमें, सर्वलोकसम्मत विशेषणकी असंगतता—इसी प्रकार जो ५वाँ विशेषण दिया है कि जो ज्ञान अनेक लोगोंने द्वारा समर्थित हो वह प्रमाण है, यह भी कोई निर्णय नहीं है । अज्ञानी जीव भ्रान्त ज्ञानको ही सच्चा ज्ञान समझता है, तो क्या बहुतसे लोगोंके जान लेनेके कारण वह प्रमाण हो जायगा ? जो वस्तुके सही धर्मको जाने वह ज्ञान तो प्रमाण है और जो वस्तुस्वरूपके विपरीत निर्णय करे वह ज्ञान अप्रमाण है ।

प्रमाणकी प्रामाण्यताकी विधिपर विचार—यहाँ फिर मीमांसक कहता है कि देखो जितने भी प्रमाण होते हैं उनमें प्रामाण्यताका निर्णय खुद ही हुआ करता है और अप्रामाण्यता,

का निर्णय दूसरे ज्ञानसे हुआ करता है । यदि ज्ञानमे खुद प्रमाणपनेकी ताकत न हो तो किसी दूसरे ज्ञानके द्वारा भी उसकी प्रमाणता निश्चित नहीं हो सकती । इस सम्बन्धमे सिद्धान्त यह है कि हम किसी चीजका ज्ञान करते है तो यदि रोजकी समझीबूझी चीजोका ज्ञान करते हैं तो ज्ञानकी प्रमाणता तो खुदकी बन जाती है किन्तु अपरिचित जगह गए और किसी अपरिचित चीजका ज्ञान करते है तो उस ज्ञानकी प्रमाणता दूसरे ज्ञानसे बनती है । जैसे जिस तालाबमे रोज नहाते हैं उसके देखते ही ज्ञान हो जाता कि यह इतना गहरा है और कोई नये तालाबपर पहुँचे तो वह लाठी डालकर देखेगा कि कितना गहरा है, तब वहाँ उतरता है । जिस नदीको रोज पार करते है तो जब-जब भी पार करेंगे उसका सही ज्ञान तुरन्त रहता है कि इस नदीमे इतनी गहराई है और इस रास्तेसे चलनेसे पार हो जाते हैं । अब कही दूसरे अपरिचित जगहमे नदी मिले तो उसमे धीरेसे पैर रखते है या आगे लाठीसे निश्चय करते हैं कि कितना गहरा है तो उसका प्रमाणपना दूसरे ज्ञानसे बनता है, जिसका सही भाव यह है कि इनने अभ्यास वाली बातमे तो ज्ञान खुद प्रमाण बनता है और अनभ्यासकी जगहमे ज्ञानकी प्रमाणता दूसरे ज्ञानसे बनती है । सिद्धान्त तो यह है, पर मीमांसक यहाँ यह कह रहे है कि चाहे अभ्यास वाली बात हो, चाहे अनभ्यास वाली बात हो, जब भी ज्ञान होगा तो उसकी प्रमाणता खुद ही बन जाती है । ऐसा कहने वाले मीमांसक-यह क्यों नहीं मान बैठते कि जैसे प्रमाण सब जगह खुद बन जाता है याने यह ज्ञान ठीक है, यह निर्णय उस ज्ञानमे ही बन जाना है । उस ज्ञानके ठीकपनेका निर्णय करनेके लिए अन्य ज्ञानकी जरूरत नहीं रहती । तो ऐसे ही अप्रमाण ज्ञानको भी स्वयं क्यों नहीं मान लेते ? जैसे यह ज्ञान ठीक है यह निर्णय खुद मानते हो, ऐसे यह ज्ञान ठीक नहीं है यह निर्णय भी खुद क्यों नहीं होता, अप्रमाणता भी स्वयं आनी चाहिए, क्योंकि ज्ञानमे तो कोई विशेषता नहीं है । प्रमाण हो रहा वहाँ भी ज्ञान है, अप्रमाण हो रहा वहाँ भी ज्ञान है । तो वहाँ निर्णय यह करना चाहिए कि जहाँ ज्ञानकी ठीकाई समझनेके लिए कुछ सोचना नहीं पडता, दूसरे ज्ञानसे समझना नहीं पडता ऐसा ज्ञान तो खुद प्रमाण है और जिस ज्ञानका ठीकपना समझनेके लिए कुछ सोचना पडता कि यह ठीक बात है या नहीं, हमने जो जाना वह सही है या नहीं, ऐसा सोचने के लिए कुछ नया ज्ञान करना पडता है तो वह कहलाती है अनभ्यास दशा । वहाँ ज्ञानकी प्रमाणता दूसरे ज्ञानसे होती है । किसी भी ज्ञानमे ऐसा नहीं है कि पहले तो वह साधारण ज्ञान बने और पीछे फिर प्रमाणपना या अप्रमाणपनाकी रचना की जानी हो । कोई भी ज्ञान होता तो वह स्वयं ही या तो प्रमाणरूप है या अप्रमाणरूप, मयूर ज्ञान होता तो स्वयं है, पर उसकी प्रमाणताका निर्णय और अप्रमाणताका निर्णय परसे ही होता है । इससे सभी ज्ञानोको स्वयं प्रमाण मानना अथवा परसे ही प्रमाण मानना,

ऐसा कोई एकान्त नहीं है । अभ्यास दशामे तो प्रमाणका प्रामाण्य स्वतः है और अनभ्यास दशामे प्रामाण्य परत होता है ।

स्वतः प्रामाण्य व परतः अप्रामाण्य माननेकी तर्कणा व समाधान—यहाँ भीमांसक स्वतः प्रमाण और परतः अप्रमाण माननेकी बात यो कह रहे हैं कि दोषरहित इन्द्रियसे जो ज्ञान होता है वह तो प्रमाणभूत है, स्वतः प्रमाण है और दोष वाली इन्द्रियसे जो ज्ञान बनता है वह अप्रमाण है । तो इन्द्रियमें दोषकी रचना अलगमें होती है और इन्द्रियाँ निर्दोष रहे, यथार्थ रहे, यह मेरा स्वरूप ही है । जैसे किसी मनुष्यकी आँखें शुरूसे अच्छी हैं और पीछे मोतियाबिन्दु हो या अघेरा छाये, कोई दोष आये तो दोष बादमें लगनेकी चीज है और इन्द्रियाँ स्वयं गुणवान होती हैं, इस आधारपर प्रमाणपने और अप्रमाणकी बात कह रहे हैं, मगर उनका आधार सही नहीं है । यदि बहुतसे मनुष्य सही आँखें लेकर पैदा होते हैं । तो कोई मनुष्य जन्मसे बिगड़ी हुई आँखें लेकर भी पैदा होता है । इन्द्रियाँ तो रचना हैं, दोष वाली इन्द्रियाँ बनें यह भी जन्मसे हो सकता है, दोषरहित इन्द्रियाँ बनें यह भी जन्मसे हो सकता । तो इन्द्रियका गुण और इन्द्रियका दोष—ये दोनों ही परतत्त्व हैं । उसमें यह न समझना कि निर्दोष इन्द्रियाँ बनें, यह तो इन्द्रियोका स्वरूप है और दोष आये तो वह बाहरी उपाधि लगने की बात है । इन्द्रियाँ तो पौद्गलिक रचना हैं । प्रारम्भसे कैसी ही बन जायें ? तो जैसे इन्द्रियका गुण और दोषका स्वभाव नहीं है । हो जाय जो कुछ सो सही है, ऐसे ही ज्ञानमें प्रामाण्य और अप्रामाण्य इनमें कोई स्वाभाविक स्वतः हो, सो बात नहीं है । प्रमाणपने और अप्रमाणपनेका निर्णय अभ्यास दशामे स्वतः होता है और अनभ्यास दशामें परसे होता है ।

अभ्यास व अनभ्यास दशामे प्रामाण्यकी उत्पत्तिकी विधिका भेद— इस सूत्रमें पहले प्रमाणके स्वरूपकी निर्णय किया । अब यह चर्चा यह चल रही है कि प्रमाणमें प्रामाण्यकी उत्पत्ति खुदबखुद होती है या किसी अन्य कारणसे होती है ? इसके बाद फिर यह बताया जायगा कि प्रमाणपनेकी प्राप्ति खुदबखुद होती है अथवा अन्य कारणमें होती है । तो उत्पत्ति के सम्बन्धमें भीमांसकोका यह सिद्धान्त है कि प्रामाण्यकी उत्पत्ति तो स्वतः होती है और अप्रामाण्यकी उत्पत्ति परतः होती है । इस सिद्धांत वालोका यह आशय है कि सही ज्ञान होना यह तो एक उत्तम है । सो स्वतः होता ही है । किन्तु कोई दोष वगैरा आ जाय तो प्रमाणना आती है । सो अप्रामाण्यकी उत्पत्ति परतः होती है । जैसा पदार्थ है वैसा पदार्थका बोध होना, इसीके मायने तो प्रामाण्यता है । सो यह प्रामाण्यता तो जीवोकी ईमानदारीकी बात है । अब पदार्थमें विपरीतपना करनेका कोई कारण हुआ, उससे अप्रामाण्य बना तो यह अप्रामाण्य है, इनका ज्ञान दोषके ज्ञानसे बनता है । जैसे किमीने सकेद शक्को पीना शक्क समझ लिया तो वह पीला समझ रहा है और उसमें शम भी नहीं कर रहा है, किन्तु जब यह ज्ञान हो जाय

कि इसको कामला रोग है और ये सभी चीजे पीली दिख रही है तो दोषका ज्ञान होनेसे अप्रामाण्यका ज्ञान बन जाता है। इस तरह प्रामाण्य तो स्वतः है और अप्रामाण्य परतः होता है। उक्त बात बिना विचार किए बहुत सहीसी जचती है, लेकिन यह देखना है कि प्रमाण है या अप्रमाण, इसका निर्णय किमको चाहिए? यह निर्णय चाहिए छद्मस्थ जीवोको और उनका मिथ्या ज्ञान अप्रामाण्यताका प्रायः प्रकृतिसे चली आ रही है। और विशिष्ट ज्ञानावरण का क्षयोपशम हो, अन्य गुण हो तो उससे प्रामाण्यका बोध होता है। तो उस निगाहमे यह भी तो कहा जा सकता है कि अप्रामाण्यकी उत्पत्ति तो प्रकृत्या हो रही जीवोके और प्रामाण्य की उत्पत्ति जब गुण हो, कोई निशिष्टता हो तब होती है। तो यो अप्रामाण्य तो उत्सर्ग बन गया याने स्वतः हो जाय, ऐसा बन गया। और प्रामाण्य अप्रामाण्य बन गया। तब न प्रामाण्य के लिए कहो कि न स्वतः है, न परतः, न अप्रामाण्यके लिए कहो। बात यह है कि प्रामाण्य अभ्यास दशामे तो स्वतः है और अनभ्यास दशामे परतः है। जिस चीजको हम रोज-रोज देखते हैं तो जब-जब देखते हैं तब-तब वह प्रमाण रहता है। इसमे कुछ दिमाग नहीं लगाना पड़ता। तो यहाँ प्रामाण्य स्वतः हो गया। कोई अनजान जगहमे जहाँ और दूरसे कोई चीज दिखे अथवा कोई चिह्न नजर आये तो वहा कुछ दिमाग लगाया जाता कि बात ऐसी है या नहीं? किसीको प्यास लगे। चला जा रहा है रास्तेमे। खूब खोज रहा कि कहीं पानी मिले। जल चाहिए। कहीं मेटकी आवाज सुननेमे आयी, उससे कुछ ख्याल किया कि यहा पानी होना चाहिए। कुछ और पास गया तो फूटे घडे मिले, उससे और निर्णय किया कि पानी होना चाहिए। तो कुछ और पास गया, कुछ मफेदी नजर आयी, तब अनुमान बनता है कि होना चाहिए पानी और जाकर फिर समझ लिया। तो अनभ्यासकी स्थितिमे ज्ञानकी प्रामाण्यता परतः होनी है।

दोष गुणका भेद डालकर प्रामाण्य व अप्रामाण्यमे स्वतः परतः का भेद डालनेकी असम्भवता—यहाँ भीमामक मिद्धान्तानुयायी यह बतलाते हैं कि ज्ञानके कारणभूत जो गुण होते हैं वे कोई अलग चीज नहीं है, किन्तु दोषका अभाव हो, वही गुण कहलाता है। जैसे किसीकी आँखें निर्दोष हैं तो कोई खाम बान नहीं है। आँखका स्वरूप ही ऐसा है, पर वहाँ धुधली कामला फुली हो जाय तो वह अलगसी चीज है और वह दोष कहलाती है। तो गुण कोई अलग चीज नहीं, किन्तु दोषका जो अभाव है सो गुण है। और इस तरह गुणसे होता है प्रामाण्य और गुण कोई स्वतंत्र स्वरूप नहीं है। तो यो प्रामाण्य स्वतः हो गया और दोष, आँखकी फुली आदिक ये अलगमे कोई चीज बननी है और उनके कारण ज्ञानमे अप्रामाण्यता आती है। तो यो अप्रामाण्य परतः हो गया, ऐसा कहना उनका यो युक्त नहीं है कि जो इन्द्रिय हेतु है यह नृद उत्पन्न होता है। सो उत्पन्न होने हुएमे पुद्गल पिण्ड है, कैसा ही बन

गया । सही बन गया कुछ और बिगाड बन गया । सही बने तो परचीज है, बिगाड बने तो परचीज है । तो इन्द्रिय आदिक तो पर है ही । उनमे गुणोको स्वाभाविक क्यो कहा जा रहा ? और किसी-किसी जन्मान्ध पुरुषके जो पैदा होते ही अन्धा है लो उसके प्रकृतिसे ही यह दोष पाया गया । तो गुण भी पुद्गलपिण्ड है, दोष भी पुद्गलपिण्ड है, याने इन्द्रियमे जो निर्दोष रचना है वह भी पौद्गलिक है और जो दोष रचना है वह भी-पौद्गलिक है । वहाँ यह छाट नहीं की जा सकती कि गुण तो प्रकृत्या है और दोष औपाधिक-है, सभी औपाधिक हैं, इन्द्रिय मात्र ही औपाधिक है । प्रामाण्य स्वतः होता है । इसके समर्थनमे मीमांसक सिद्धान्तके अनुयायी एक यह युक्ति रखते हैं कि जैसे धूम देखकर अग्निका ज्ञान हुआ तो चूँकि अग्निसे धूमका अविनाभाव है तो अग्निके अविनाभाव सहितपना धूमका होना, यह यह तो धूमका स्वरूप है । कोई धूम साधन अलगसे गुण नहीं, किन्तु वह तो हेतुका अन्वय ही है । और कोई भापमे धुँवेंका ज्ञान किया तो वह भाप जिसको धूमकी तरह आभास किया गया उसमे अविनाभाव नहीं है, तो अग्निमे अविनाभाव नहीं है, यह औपाधिक दोष हो गया । इस तरहकी दलील देकर यहाँ यह सिद्ध करना चाहते हैं कि ऐसा ही इन्द्रियमे दोष आना तो औपाधिक है और दोषका अभाव रहना, गुणका होना, यह कोई स्वतन्त्र वस्तु नहीं, किन्तु स्वाभाविक ही है । यह दलील यो सिद्ध नहीं होती कि जैसे धूम देखा और धूमाभास देखा तो धूम भी किसी उपाधिसे हुआ और धूमाभास भी उपाधिसे हुआ तो धूमकी तरह जो इसका धूमाभास देखा जाय कि हेत्वाभास है तो वह भी तो अग्न्याभासके बिना नहीं होता, इसलिए जो बात धूमहेतुकी कहते हो वही बात धूमाभास, हेत्वाभासमे भी घटित होती है । इससे सीधा मानना चाहिए कि इन्द्रियाँ सब औपाधिक है, गुण भी औपाधिक है । किसी चीजमे जो ज्ञान बना तो ज्ञानकी उत्पत्ति तो परत ही हुई छद्मस्थ जीवोके । यह एक निश्चयनयकी बात है कि ज्ञान तो अपने ही ज्ञानस्वभावका उपादान कारण होता है, ठीक है यह बात, किन्तु सदा क्यो नहीं ज्ञान होता रहता है छद्मस्थ जीवोके ? उसका उत्तर क्या होगा ? उसका उत्तर यह ही है कि यह ज्ञान इन्द्रिय और मनका निमित्त पाकर होता है । तो इन्द्रिय और मन ही उपाधि है । और उसमे गुण हुए तो उपाधि, दोष हुए तो उपाधि । गुण और दोषकी ओरसे स्वतः और परत प्रमाणताकी उत्पत्ति न कहो, किन्तु दूसरी जानकारी है, अभ्यासकी स्थिति है, वहा तो ज्ञानमे प्रमाणता स्वतः आती है और जहा अनभ्यास की स्थिति है वहा प्रमाणता परतः आती है ।

शब्द व शब्दाभासके भेदका उदाहरण देकर प्रामाण्य व अप्रामाण्यका विश्लेषण करने की असंगतता—अब इस प्रसंगमे मीमांसक सिद्धान्तके अनुयायी एक नवीन बात और रखते हैं कि जैसे शब्द और शब्दाभास, शब्द तो अपने आप ही अपना अर्थ बता देता है, किन्तु

जहा भूठे टेढ़े शब्द आयें उनका अर्थ लगानेमे दोनोको लगाया जाता है और वे मिथ्या अर्थके प्रतिपादन करने वाले होते हैं। तो जैसे शब्द स्वयं ही अपने वाच्य अर्थको समझनेमे तत्पर है और शब्दाभास मिथ्या अर्थके प्रतिपादक होते हैं तो शब्दाभाससे तो अप्रमाणता होती है और शब्दसे प्रमाणता होती है। यह कहना भी उनका युक्त नहीं है, क्योंकि शब्दसे जो वाच्यार्थ जाना जाता वह भी गुण युक्ति अनुभवके बिना जाना जाता। और शब्दाभाससे मिथ्या अर्थ जाना जाता, वह भी परत जाना जाता। कोई अन्तर नहीं है। और इस तरह जैसे आगम स्वतः प्रमाण माना जाता मीमांसक सिद्धान्तमे ऐसे ही उनकी दृष्टिसे जो कुशास्त्र हैं वे भी अप्रमाण स्वतः ही बन जाते। जैसे निर्दोष वक्ताके होनेपर प्रमाणता भली प्रकार प्रतीत होती है ऐसे ही दोष युक्त वक्ताके होनेपर शब्दके दोष भी भली भाँति जाने जाते हैं। तो गुण और दोष दोनो ही वक्ताके आधीन हैं। जब तर्क किया जाय, विचार चले तो गुण और दोष दोनो की परीक्षा भिन्न-भिन्न कारणों द्वारा प्रतीत हो जाता है। इससे वक्तामे गुण हैं तो उसके वचन प्रमाण है। वक्तामे दोष है तो उसके वचन अप्रमाण हैं। प्रमाणका कारण जैसे गुण है, अप्रमाणका कारण वैसे ही दोष है। अथवा जैसे शङ्काकार यह कहता है कि जहा कोई वक्ता ही नहीं है वहा वक्ताके आश्रयमे दोष नहीं होते, याने आगमको प्रमाण माननेमे मीमांसकोका यह हेतु है कि आगम अपौरुपेय है, किसी ने बनाया नहीं है, इसलिए प्रमाण है। अगर कोई बनाये वक्ता उन शब्दोंकी रचना करके लिखे तो उसमे दोष आयेंगे। तो आगमका कोई रचयिता नहीं, वक्ता नहीं, इसलिए आगम निर्दोष है। तो वक्ताका अभाव होने से अगर निर्दोषता मानी जाती है तो देखो जब मेघ गरजते हैं तो वहा कोई वक्ता तो नहीं है और शब्द तो उत्पन्न हो ही रहे हैं तो वे गुण क्यों नहीं कहलाने लगते? आगमकी तरह वे भी प्रमाण क्यों नहीं माने जाते? इससे अन्य-अन्य बातें सोचना बेकार है। सीधा ही मानना चाहिए कि वीतराग सर्वज्ञदेवकी वाणी प्रमाण है और सराग छद्मस्थ वाणी अप्रमाण है। यदि सराग छद्मस्थ योगीकी वाणी प्रमाण है तो उसमे कारण वीतराग सर्वज्ञदेवकी वाणी की परम्परा है। यो वेदवाक्योंको किसीने नहीं बनाया इस कारण प्रमाण है यह हेतु युक्त नहीं है, किन्तु वीतराग सर्वज्ञके द्वारा प्रतिपादित हो तो प्रमाण है और सदोष वक्ताके द्वारा प्रतिपादित हो तो वह अप्रमाण कहलाता है।

इस तरह प्रमाणमे प्रमाणताका आना गुणके आश्रयसे है, और अप्रमाणताका आना दोषके आश्रयसे है, पर हम आप जीवोंको जो प्रमाणताका बोध होता है तो अभ्यासके प्रसंगमे खुद होता है, और अनभ्यासके प्रसंगमे पर-कारणसे होता है। कोई ऐसा कहे कि भाई जैसे प्रमाणता खुद होती है यो अप्रमाणता भी खुद होती है। दोनो ही मान लो। क्या आपत्ति आती है, क्योंकि जब ज्ञान बन गया तो अपनी रचनामे किसी दूसरेकी अपेक्षा नहीं की जाती।

ऐसा एकान्ततः कहने वाले अनुभवसे विचार करें कि खुदको भी कभी प्रमाणात् स्वतः होती है तो कभी परतः भी होती है, ऐसे ही अप्रमाणात् भी कभी स्वतः होती है तो कभी परतः भी होती है। अतः एकान्त नहीं है। प्रमाणात्की उत्पत्ति अभ्यास दशामे स्वतः है, अनभ्यास दशामे परतः होती है। हाँ, अप्रमाणात्की उत्पत्ति परतः होती है। इस प्रकार प्रमाणात्की उत्पत्तिके विषयमे कुछ वर्णन करके अब प्रामाण्यात्की ज्ञप्तिके सम्बन्धमे वर्णन करेंगे।

प्रामाण्यात्की व अप्रामाण्यात्की ज्ञप्तिके विषयमे स्वतः व परतः होनेकी मीमांसा—प्रमाणमे प्रामाण्यात्की उत्पत्ति और प्रामाण्यात्की ज्ञप्ति—ये दो विषय अलग-अलग हैं। इनका अर्थ है कि प्रमाणमे प्रमाणात् आना सो तो है प्रामाण्यात्की उत्पत्ति और उस प्रामाण्यात्का पता लगाना, जानकारी करना इसका नाम है ज्ञप्ति। तो अभी प्रामाण्यात्की उत्पत्तिके सम्बन्धमे वर्णन चला था और उम सम्बन्धमे यह निर्णय हुआ था कि किसी प्रामाण्यात्की उत्पत्ति स्वतः होती है और किसी अवसरपर परतः होती है। अब ज्ञप्तिके सम्बन्धमे कुछ दार्शनिकोंकी धारणा है कि अप्रामाण्यात्की ज्ञप्ति भी स्वतः होती है और जैसे प्रामाण्यात्की ज्ञप्ति स्वतः होती है उसी प्रकार अप्रामाण्यात्की ज्ञप्ति भी स्वतः हो जाय, उसमे हम कोई विवाद नहीं करते। इस प्रकार कुछ दार्शनिकोंका मिद्धान्त है। जैसे कि नैयायिक जन तो प्रामाण्यात्की ज्ञप्ति परतः ही मानते हैं, किन्तु मीमांसक लोग सभी ज्ञानोंमे प्रामाण्यात्की ज्ञप्ति स्वतः मानते हैं अर्थात् यह ज्ञान समीचीन है, प्रमाण है, इस प्रकारकी जानकारी स्वयमेव हुआ करती है। उनके प्रति यहाँ आचार्य महाराज इतना ही कहना पर्याप्त समझते हैं कि ज्ञप्ति अभ्यास दशामे तो स्वतः होती है अर्थात् जिस विषयमे जानकारीका हमे अभ्यास चल रहा है और यथावसर उस चीजका कभी ज्ञान होता है, तो उसमे प्रामाण्यात्की ज्ञप्ति स्वतः हो जाती है। जैसे जिस कुँवेंसे रोज पानी भरते हैं, जिस तालाबमे रोज लोग नहाया करते हैं, जिस किसी भी कार्यको किया करते हैं, रोज जानकारी रहा करती है। उसकी जब-जब भी जानकारी बनती है तो वह सत्य है, प्रमाण है, ऐसी जानकारी करनेके लिए नया ज्ञान करनेकी आवश्यकता नहीं होती कि मेरा ज्ञान सही है अथवा नहीं, लेकिन अनभ्यास दशामे प्रामाण्यात्की ज्ञप्ति परतः होती है। अनजान जगहमे जा रहे हैं, प्यास लगे है पानीकी तलाश है, कुछ तालाबके चिह्न दिखे—जैसे मेढककी आवाज आयी, थोड़ा और गए उम दिशामे तो कलश फूटे मिले, उमे ज्ञान होता जा रहा है कि यहाँ पानी होना चाहिए। तो वहाँ जो सरोवरका ज्ञान किया जा रहा है वह ज्ञान सही है या नहीं, इसकी पहिचान अन्य ज्ञानोंसे बन रही है। तो अनभ्यास दशामे ज्ञानकी समीचीनता परतः होती है। यदि सर्वथा एकान्त कर लिया जाय कि ज्ञानमे प्रामाण्यात्की ज्ञप्ति स्वतः होती है तो अनभ्यास दशामे भी प्रामाण्यात्की ज्ञप्ति स्वतः हो जानी चाहिए, किन्तु ऐसा किसी का अनुभव नहीं बता रहा। अनभ्यासदशामे तो परसे ही तत्त्वनिर्णय बन पाता है। तो न

परत जप्ति होती है, यह एकांत करना चाहिए और न स्वयं जप्ति होती है, यह एकान्त करना चाहिए ।

अभ्यासदशामें परतः जप्ति माननेकी प्रतीतिविरुद्धता—जो लोग अभ्यासदशामें भी परसे जप्ति पानते हैं प्रामाण्यकी, उनके यहाँ यह दोष है कि फिर तो जिस ज्ञानसे प्रमाणपने का निर्णय किया उस ज्ञानके प्रमाणपनेका निर्णय अन्य ज्ञानसे होगा, फिर उसके भी प्रमाणपनेका निर्णय अन्य ज्ञानमें होगा । इस तरह ज्ञायक प्रमाणकी अनवस्था बन जायगी । फिर निर्णय ही कुछ न हो सकेगा । यदि बहुत दूर चलकर यह कहा जाय कि किसी बातको समझनेके लिए ज्ञान बना और उस ज्ञानकी मत्तयता समझनेके लिए दूसरा ज्ञान बना, दो-तीन ज्ञान बननेके बाद कोई ज्ञान ऐसा होता है कि जिसको जप्ति स्वत होती है । तो जैसे कुछ ज्ञानकी परम्परा चलाकर स्वत जप्ति मानी, ऐसे ही किसी ज्ञानमें पहले-पहले ही क्यों न स्वत जप्ति हो जायगी ? नो प्रमाणमें प्रामाण्यकी जप्ति परत होती है, यह भी एकान्त नहीं, अथवा स्वत होती है, यह भी एकान्त नहीं । प्रामाण्यकी उत्पत्ति और जप्तिके लिए यह ही तो निर्णय बनाते हैं लोग कि इन्द्रियमें ज्ञानके कारणोंमें कोई दोष नहीं है, इसलिए प्रामाण्य है और दोष है तो अप्रामाण्य है । तो जहाँ कहीं अनभ्यासकी स्थिति है, अनजान क्षेत्रकी घटना है वहाँ ज्ञान होते समय इसका कुछ विचार नहीं चलता कि मेरे ज्ञानके कारण उस दोषका अभाव है या गुणका अभाव है, क्योंकि यह विचार स्वत नहीं किया जा सकता । तब यह मानना चाहिए कि अनभ्यास दशामें प्रामाण्यकी जप्ति भी परत होती है, इसी तरह अनभ्यास दशामें वक्ताके दोष गुणका निर्णय भी नहीं बनता । और जब निर्णय नहीं बनता तो एक बात तुरन्त कैसे घट जायगी अवभ्यास दशामें कि वक्ताके गुण होना और दोष होना यह वक्ताके आधीन है । इसमें जो बात जनमाधारणके अनुभवमें आती है, वह अनुभव यथार्थ है कि जहाँ कहीं परिचित बातका निर्णय है वहाँ प्रामाण्य स्वत हो जाता है । और स्वत ज्ञान भी लिया जाता है और जहाँ अनजान क्षेत्रकी घटना है वहाँका ज्ञान परत समझा जाता है कि यह ज्ञान सही है ।

अब यहाँ नैयायिक कहते हैं कि प्रामाण्यकी जप्ति और अप्रामाण्यकी जप्ति चाहे अभ्यास दशा हो, चाहे अनभ्यास दशा हो, दूसरे कारणोंसे होती है, लेकिन यह बात उनके यो घटित नहीं होती कि जिस ज्ञानके द्वारा प्रमाणका सच्चापन जाना गया उस ज्ञानका भी तो पहले सच्चापन समझमें आना चाहिए । जब नये-नये ज्ञान बनेंगे तो यह अनवस्था दोष होगा । मानना पड़ेगा हर एकको कि कोई ज्ञान ऐसा होता है कि जिसकी सच्चाईका ज्ञान उसी ज्ञानसे हो जाता है, उसके लिए नया ज्ञान उत्पन्न नहीं करना पड़ता । यदि यह शक-कार कहें कि यह ज्ञान प्रमाण है, इसका निर्णय तो प्रवृत्तिसे बनता है । जैसे प्यासे पुरुषने

सरोवरमें जलका ज्ञान किया, तो उसका ज्ञान सही है यह बात पीनेसे या नहानेमें समझी जायगी तो ज्ञान परतः ही तो हुआ। इस विषयमें अधिक विवाद न कर अपने आपके अनुभव में समाधान लें तो यही निर्णय पावेंगे कि अभ्यासदशामें प्रमाणके प्रामाण्यकी जप्ति स्वतः होती है और अनभ्यासदशामें प्रमाणके प्रामाण्यकी जप्ति परतः होती है।

सिर्फ प्रत्यक्षप्रमाणको मानकर अन्य प्रमाणोंके निराकरण करनेके विकल्पकी असंगतता—मति, श्रुत, श्रवण, मनःपर्यय और केवलज्ञान, ये ५ ज्ञान हैं और ये दो प्रमाणरूप हैं, ऐसा असलमें जो 'प्रमाण' शब्द कहकर द्विवचनका रूप दिया है उस सम्बन्धमें चार्वाक जका करते हैं कि प्रमाण दो हो नहीं सकते। प्रमाण केवल एक होता है—प्रत्यक्ष याने प्रत्यक्षसे जो जाना, समझा, प्रमाण वह ही है, बाकी ज्ञान तो गौण है और वे प्रत्यक्षकी ही सेवा करते हैं। इसलिए प्रत्यक्ष ही मुख्य है, अन्य ज्ञानोंसे पदार्थका निर्णय नहीं होता। प्रत्यक्षकी प्रमाणतामें यह युक्ति है कि प्रत्यक्ष ही मुख्य प्रमाण है, क्योंकि वह अपने और पदार्थके निर्णय करनेमें अन्यकी अपेक्षा नहीं करता। हमारी बात यह है कि प्रत्यक्ष ही तो अन्य ज्ञानके जन्म का निमित्त है। तो मुख्य तो प्रत्यक्ष ही है। भले ही अन्य ज्ञानको गौण रूपसे मान लिया जाय, पर गौण तो गौण हो कहलाता है। मुख्य प्रमाणको ही वास्तविक माना जायगा। गौण पदार्थ प्रमाणभूत नहीं माना जाता, क्योंकि यदि गौण बातको प्रमाण मान लिया जाय तो नेत्र, चक्षुः, कलम आदिक जड पदार्थ भी प्रमाण बन बैठेंगे, क्योंकि गौण रूपसे उन माधनोंकी भी आवश्यकता होती है। इस कारणसे एक प्रत्यक्ष ही प्रमाण मानना चाहिए, क्योंकि यही प्रत्यक्ष प्रमाण समस्त विषयोंकी व्यवस्था करनेके कारण प्रमाणभूत है। ऐसा चार्वाक जन अपना विचार रखते हैं। अब उनके समाधानकी बात सुनो—जो चार्वाकोंका यह कहना है कि प्रत्यक्ष ही प्रमाण है तो प्रत्यक्ष तो कोई वर्तमान ही तो नहीं है। भूत प्रत्यक्ष भी होता, भावी प्रत्यक्ष भी होता और अनेक प्राणियोंके प्रत्यक्ष ज्ञान चलता तो ये सारे प्रत्यक्ष एक स्वतः ही हो रहे हैं या अन्य प्रत्यक्षमें वे मिट्ट होते हैं? उन प्रत्यक्षोंमें प्रमाणता क्या स्वतः बनती या अन्य प्रत्यक्षोंमें उन प्रत्यक्षोंमें प्रमाणता बनती है? यदि कहो कि सभी प्रत्यक्षोंकी अपने आपसे ही सिद्धि हो जाती है तो फिर दूसरेके प्रत्यक्षोंकी सिद्धि हमें तो नहीं हुई। जब हम गुरु परोपकारी पुरुषोंके किसी भी ज्ञानका हमें प्रत्यक्ष नहीं बनता तो हम उनका गुणगान करनेके अधिकारी नहीं हो सकते, क्योंकि गुण जनोके जो ज्ञान होना है उनके प्रत्यक्षमें प्रमाणपनेही सिद्धि हमें कैसे हो सकती है? बहुत पहले गुरुओंको प्रत्यक्ष हुआ था, उसको हम समझें नहीं तो फिर गुणगान भी नहीं कर सकते। जैसे पूर्वमें जो आचार्य हुए उनको प्रत्यक्ष ज्ञान हुआ था, यह हम कैसे समझ सकते हैं? और अब हम अपने प्रत्यक्षोंमें उसे न जान सके तो उनका गुणगान करना भी व्यर्थ ही है।

यदि कहो कि अन्य प्रत्यक्षसे होगा तो उसकी प्रत्यक्षता अन्यसे होगी, यो अनवस्था दोष आयागा । यदि कहो कि किसी किसी प्रत्यक्षमें प्रामाण्य स्थित सिद्ध हो जाता है तब इसमें एक स्याद्वाद सिद्धान्त ही तो आया और फिर इसमें भी एक प्रश्न उठता है कि सम्पूर्ण जीवोंके सभी प्रत्यक्षोंका स्वयं अपने आप ही प्रमाणपना सिद्ध हो रहो तो यह कैसे जानो कि मनको अपने ही ज्ञानसे प्रत्यक्ष प्रमाणपना सिद्ध कैसे हुआ ? क्योंकि चार्वाक जैने किसी सर्वज्ञ को नहीं मानते, किसी विशेष पारमार्थिक प्रत्यक्ष वालेको नहीं मानते, नयेकि इन्द्रियसे ही जो कुछ प्रत्यक्ष होता है उस ज्ञान तकको ही ये समझ पाते हैं । तो जब हम दूसरेके प्रत्यक्ष को नहीं समझ सकते तो हम उनका गुणगान भी कैसे कर सकते ? गुण ही नहीं ज्ञात है तो उनकी स्तुति कैसे की जा सकती ? यदि कहो कि अन्य प्रमाणोंसे सभी प्रमाणोंके प्रत्यक्ष का ज्ञान होता तब फिर किमीकी व्यवस्था नहीं बन सकती, क्योंकि इसमें अनेकस्थो दोष आता है । इससे एक ही प्रत्यक्ष प्रमाण है, अन्य कोई प्रमाण नहीं है, ऐसा कहना एक प्रतीति मात्र है । और फिर प्रत्यक्षमें प्रमाणता है—इसकी सिद्धि युक्तिसे कर रहे हो तो अनुमान तो प्रमाणने ही किया । प्रत्यक्षमें प्रमाणता अनुमानमें सिद्ध करते हुए हेतु देकर और फिर कहते जाते कि प्रत्यक्षमें ही प्रमाण है तो कैसी स्ववचन विरुद्ध बात कह रहे हैं ? जैसे कि पहले बताया चार्वाकोंने कि प्रत्यक्ष ही नया प्रमाण है, क्योंकि अपने और पदार्थके निर्णय करनेमें प्रत्यक्षमें अन्यकी अपेक्षा नहीं होती, फिर प्रतिज्ञा और हेतु कहकर पूर्ण अनुमान बनाया और उससे प्रामाण्यता सिद्ध की और फिर अनुमानका व अन्य प्रमाणका खण्डन किया जा रहा है । कैसे एक मात्र प्रत्यक्ष ही प्रमाणकी मुख्यता चार्वाकके सिद्ध हो सकती है ?

एक ही प्रत्यक्ष प्रमाण है, ऐसा चार्वाकका कथन तो यो भी युक्त नहीं है कि प्रत्यक्ष की प्रामाण्यताको सिद्ध करनेके लिये कमसे कम अनुमान तो मानना ही पड़ेगा, इस विषयमें चार्वाकने जो यह कहा था कि प्रत्यक्ष ही मुख्य प्रमाण है, क्योंकि वह स्व और पदार्थके निर्णय करनेमें अन्यकी अपेक्षा नहीं रखता । सो ऐसा चार्वाकका कहना तो अनुमानमें भी घटित हो जाता है । अनुमान भी मुख्य प्रमाण है, क्योंकि अपने और पदार्थके निर्णयमें अनुमान भी प्रमाणान्तरकी अपेक्षा नहीं रखता । यदि चार्वाक कहे कि अनुमान प्रमाणकी उत्पत्ति में तो अन्यकी अपेक्षा रहती है, जैसे माधनसे माध्यका ज्ञान किया तो उत्तर उमका यह है कि प्रत्यक्ष प्रमाण भी तो अपनी उत्पत्तिमें इन्द्रिय और मनकी अपेक्षा रखता है । यदि चार्वाक यह कहे कि हमारा प्रयोजन है कि प्रत्यक्ष प्रमाण किसी अन्य प्रमाणकी अपेक्षा नहीं रखना तो उसका उत्तर भी यही है कि अनुमान प्रमाण भी अपनी उत्पत्तिमें अन्य प्रमाणोंकी अपेक्षा नहीं रखता, और जो कुछ यह दिख रहा है कि पक्षवृत्ति होना, संपक्षमें रहना, विपक्षसे हटना आदिकसे अनुमानकी उत्पत्ति होती है, सो वे सब हेतुके विशेषण हैं और हेतु

मे अनुमानकी उत्पत्ति होती है। तो यो प्रत्यक्ष प्रमाणकी भाँति अनुमान प्रमाण भी है। इस तरह दो प्रमाण मानने चाहिए। चार्वाकिका यह कहना था कि प्रत्यक्ष मुख्य प्रमाण है, क्योंकि कि यह ही अन्य प्रमाणके जन्मका निमित्त कारण है, सो उनका यह कहना व्यभिचार दोषसे युक्त है, क्योंकि हेतु सादृश्य ज्ञान, सकेतज्ञान, व्याप्तिज्ञान आदि प्रमाणोंका तो प्रत्यक्ष निमित्त नहीं बन रहा। यहाँ तो यह साधन आदिक ही अनुमान आदिक प्रमाणोंकी उत्पत्तिका कारण है, लेकिन प्रमाणान्तरकी उत्पत्तिके कारण होनेसे प्रत्यक्ष बन जाय, यह बात यहाँ तो न घटी। ये सब हेतु वगैरा अनुमान प्रमाणके जनक बन गए। तो प्रत्यक्ष मुख्य है, प्रमाणान्तरकी उत्पत्तिका कारण होनेसे यह बात भी गलत हो जाती है।

यदि चार्वाक यह कहे कि पदार्थके न होने पर प्रत्यक्ष नहीं होता, इसलिए मुख्य प्रमाण है तो यही बात तो अनुमानमे भी है। यदि पदार्थका सद्भाव नहीं है, जिसको कि सिद्ध किया जाता है तो उनका अनुमान भी प्रमाण नहीं बनता। इस कारण चार्वाकिका यह कहना कि एक सामने जो दिखता है, ऐसे ही एक प्रत्यक्ष ही प्रमाण है, अन्य कोई प्रमाण नहीं है, यह बात सगत नहीं है। यदि चार्वाक यह कहे कि प्रत्यक्ष प्रमाण सम्वादी है अर्थात् उस प्रमाणको जानकर पदार्थ की उत्पत्ति हो जाती है, इस कारण प्रत्यक्ष मुख्य प्रमाण है, तो यह कहना उनका ठीक तो है, परन्तु सम्वादकपना तो अनुमानमे भी बनता। अनुमानसे भी जानकर पदार्थकी प्राप्ति कर ली जाती है, तो अनुमान क्यों नहीं प्रमाण माना जा रहा? यदि चार्वाक यह कहे कि प्रत्यक्ष जो है वह वस्तुको विषय करता है इस कारण मुख्य प्रमाण है तो भाई अनुमान भी तो वस्तुको ही विषय करता है। वस्तुतः उत्तर किसको पाना है? ज्ञानसे जानकर जिसका कोई लाभ उठाना है वही ज्ञानमे आये, यही तो वस्तु-विषयक ज्ञान कहलाता, सो यह तो अनुमानमे भी है, इस कारण अनुमान भी है।

प्रत्यक्ष व अनुमान दो ही प्रमाण हैं ऐसे विकल्पकी असंगतता— क्षणिकवादी कह रहे हैं कि उक्त प्रकारसे मुख्य प्रमाण दो मान लेने चाहिए। प्रत्यक्ष और अनुमान। 'तत्-प्रमाणे' सूत्रमे भी द्विवचनका रूप है प्रमाणे। सो भी सही हो जायगा कि प्रमाण दो प्रकारका होता है। सो प्रत्यक्ष और अनुमान ऐसे दो प्रकार मानने वाले भी यथार्थवादी नहीं हैं, क्योंकि अनुमान प्रमाण माने तो यह तो निर्णय करना ही पड़ता है तब अनुमान बनता है कि जितना कोई धूम है वह अब अग्निसे उत्पन्न हुआ या अनग्निसे उत्पन्न नहीं होता, ऐसा तो समझना ही पड़ेगा। बस इसीका ही नाम व्याप्ति है, तो व्याप्तिका ज्ञान किए बिना अनुमान प्रमाण तो नहीं बन सकता। तो जो अनुमान प्रमाण मानते हैं इनको तर्क नामका प्रमाण मानना ही पड़ेगा, क्योंकि तर्क ज्ञान बिना साध्य साधनकी व्याप्ति नहीं समझी जा सकती। और साध्य-साधनकी व्याप्ति जाने बिना अनुमान प्रमाण बन नहीं सकता। यदि क्षणिक-

वादी यह कहे कि सबको जानने वाले जो 'योगीश्वर' है उनकी प्रत्यक्षसे व्याप्ति सिद्ध हो जायगी। तो इसके समाधानमें सोचिये कि कितनी असंगत बात कही जा रही है कि योगियोंको तो समस्त भूत भविष्य वर्तमान त्रिलोकवर्ती पदार्थका ज्ञान चल रहा है तो उनको सभी विषयोमें प्रत्यक्ष ज्ञान हो रहा है। उनको अनुमान ज्ञान नहीं हुआ करता। व्याप्ति का ज्ञान तो खुदको करना है जिसको कि अनुमान बनाना है। तो खुदको तो व्याप्तिका ज्ञान है नहीं। भले ही सर्वज्ञको ज्ञान होता रहे, उससे इसको क्या लाभ हुआ? जब ये अल्पज्ञानी जीव जो कि अनुमान करना चाह रहे हैं वे व्याप्तिको जान नहीं रहे हैं तो न उनको स्वार्थानुमान हो सकता और न परार्थानुमान हो सकता। भगवान् योगीश्वर सर्वज्ञ समग्र वस्तुको जानते हैं, पर उनका ज्ञान-व्यापार ऐसे तर्कणा, विचार, विकल्प रूपमें नहीं हुआ करता, इस कारण व्याप्तिका ज्ञान जब न हुआ इस अनुमान करने वाले को तो अनुमान प्रमाण कैसे बन सकता है? और जैसे सर्वज्ञ ज्ञानसे व्याप्ति मानकर अनुमान नहीं बनता ऐसे ही एक देश प्रत्यक्ष ज्ञानी, अवधिज्ञानी, मन पर्ययज्ञानी इनके प्रत्यक्षसे भी व्याप्ति बनकर अनुमान नहीं बन सकता। जिसको अनुमान बनाना है, उसको ही व्याप्तिका ज्ञान चाहिए। तो तर्क प्रमाण मानना पडा ना? यदि तर्क प्रमाण न हो तो व्याप्तिका निश्चय हो नहीं सकता इसलिए अनुमान प्रमाण है। प्रत्यक्ष अनुमान ऐसा दो ही कहने वालेको तर्क प्रमाण मानना प्रथम ही आवश्यक हो गया।

इस प्रकार जब तर्क प्रमाणकी सिद्धि हो गई तो स्मृति और प्रत्यभिज्ञान भी सिद्ध हो जाता है। कमसे कम और नहीं तो साध्य-साधनकी व्याप्ति बनाते समय बहुतसी जगह का साध्य-साधन तो स्मरणमें आना ही पडता है और फिर उससे प्रत्यभिज्ञान भी बनता, सदृशका ज्ञान भी होता। तो स्मृति और प्रत्यभिज्ञान भी उनको प्रमाण मानते ही होंगे। इस तरह साव्यवहारिक प्रत्यक्ष स्मृतिज्ञान प्रत्यभिज्ञान, तर्क, अनुमान ये प्रमाण जो मतिज्ञान के अनर्थान्तर हैं ये मानने आवश्यक हो गए और ये सभीके सभी मतिज्ञानके ही पर्यायवाची है। अनुमान प्रमाणमें जो दो भेद कहे गए हैं—स्वार्थानुमान और परार्थानुमान, उसमें से परार्थानुमान तो श्रुतज्ञानसे सम्बन्ध रखता, पर स्वार्थानुमान तो मतिज्ञानका ही अनर्थान्तर है। फिर इसके और प्रभेद करेंगे तो जो-जो कुछ इन्द्रिय और मनका निमित्त पाकर ज्ञान हुआ करता है वे सब प्रकार उस ही में शामिल हो जायेंगे। जैसे उपमान यह एक सादृश्य प्रत्यभिज्ञानका रूप है अथवा अभाव, यह पदार्थके ज्ञानका सद्भावरूप है। किसीका अभाव किसी दूसरे पदार्थके सद्भावके ज्ञानरूप हुआ करता है तो इस प्रकार 'तत्प्रमाण' इस सूत्रसे दो प्रमाण प्रत्यक्ष और परोक्ष मानना चाहिए।

सांव्यवहारिक प्रत्यक्षकी अप्रत्यक्षरूपता—अभी तक जिस प्रत्यक्षकी चर्चा चल रही है वह तो परोक्षज्ञानका ही भेद है। जो सांव्यवहारिक प्रत्यक्ष है वह वास्तवमे तो मतिज्ञान ही है, परोक्षज्ञान ही है, किन्तु अन्य ज्ञानोकी अपेक्षा इस सांव्यवहारिक प्रत्यक्षमे एक देश विशद स्पष्ट ज्ञान लगता है, इस कारण इसे व्यवहारसे प्रत्यक्ष माना है। वस्तुतः तो ये सभी परोक्ष ज्ञानके ही भेद हैं। वास्तविक प्रत्यक्षज्ञान इनमे अलग है। वास्तवमे उसका वर्णन आगेके सूत्रोमे आयागा। उसका चिह्न यह है कि जो इन्द्रिय और मनकी अपेक्षा किए बिना केवल आत्मासे ही प्रकट होता है उसे प्रत्यक्षज्ञान कहते हैं। इस प्रत्यक्षज्ञानमे पदार्थज्ञानकी बड़ी स्पष्टता होती है और वहाँ किसी प्रकार सदेह आदिक नहीं हुआ करते। तो आत्मासे ही उत्पन्न होनेके कारण प्रत्यक्षज्ञान कहा जाता है और वह प्रत्यक्षज्ञान, अवधिज्ञान, मनःपर्ययज्ञान और केवलज्ञानरूप है। यह तो जो प्रत्यक्ष चार्वाक द्वारा माना गया है अथवा मति शब्द कहकर या सांव्यवहारिक प्रत्यक्ष कहकर जिसका सकेत किया जाता है वह वास्तवमे परोक्षज्ञान है। इस तरह 'तत्प्रमाणे' इस सूत्रका अर्थ होता है। तत् मायने ज्ञान। प्रमाणे दो प्रमाणरूप है। तत् मायने वह। यह शब्द पूर्व सूत्रका स्मरण कराता है याने जिस ज्ञानको मतिज्ञान, श्रुतज्ञान, अवधिज्ञान, मनःपर्ययज्ञान और केवलज्ञानरूपमे बताया गया है, वह ज्ञान दो प्रमाणरूप है। तो जब ज्ञान ही वह दो प्रमाणरूप है तो उस ही ज्ञानमे से तो छटनी करनी है कि इन ५ ज्ञानोमे से कुछ ज्ञान प्रत्यक्ष है और कुछ ज्ञान परोक्ष है। मतिज्ञान, श्रुतज्ञान—ये दो ज्ञान तो परोक्षज्ञान हैं, क्योंकि इन्द्रिय और मनका निमित्त पाकर उत्पन्न होते हैं, और ये पूर्ण स्पष्ट ज्ञान नहीं हैं, और कुछ तो स्पष्ट ज्ञान है ही नहीं। और अवधिज्ञान, मनःपर्ययज्ञान, केवलज्ञान ये प्रत्यक्षज्ञान कहलाते हैं। इनमे अवधिज्ञान, मनःपर्ययज्ञान तो एकदेश प्रत्यक्ष हैं, क्योंकि इनका विषय समग्र सत् नहीं है, और केवलज्ञान सर्वदेश प्रत्यक्ष है, क्योंकि केवलज्ञान का विषय समग्र सत् है। इस तरह 'तत्प्रमाणे' सूत्रमे प्रमाणे शब्दसे परोक्ष और प्रत्यक्षका ग्रहण किया है और परोक्षमे मतिज्ञान और श्रुतज्ञान कहा गया है। तो अब तक जितना इस प्रसंगमे सम्वाद चला वह सब मतिज्ञानके बाग़मे ही सम्वाद था। तो मति, स्मृति, प्रत्यभिज्ञान तर्क और स्वार्थानुमान—ये सब मतिज्ञानके ही अनर्थान्तर हैं।

श्रुतज्ञानकी प्रमाणरूपता—ज्ञान दो प्रमाणरूप है, एक परोक्ष दूसरा प्रत्यक्ष। परोक्षज्ञानके मति, स्मृति प्रत्यभिज्ञान तर्क और स्वार्थानुमान ये प्रकार हैं। यद्यपि अनुमानमे स्वार्थानुमान तो मतिज्ञानमे ही अन्तर्भूत होता है, पर वचनात्मक परार्थानुमान मतिज्ञानसे भिन्न है तथा आप्त पुरुषोके द्वारा कहे हुए वचनोमे जो प्रमाणता होती है वह—श्रुतज्ञान मतिज्ञानसे जुदा है और प्रमाणभूत है। इस प्रसंगपर क्षणिकवादी कह रहे हैं कि ज्ञान तो दो ही होते हैं—प्रत्यक्ष और अनुमान। जो कभी भी उपदेश देता है या तो प्रत्यक्षसे जानकर देता है या

अनुमानसे जानकर देता है । प्रत्यक्षमे चार प्रकारके प्रत्यक्ष होते हैं—इन्द्रियप्रत्यक्ष, मानर-प्रत्यक्ष, योगिप्रत्यक्ष और स्वसम्बेदनप्रत्यक्ष । किसी भी प्रत्यक्षतासे जानकर ही तो कोई उपदेश देगा या अनुमानसे जानकर उपदेश देगा । तो जिस ज्ञानसे जानकर उपदेश दिया तो वह उपदेश उस ही ज्ञानमे शामिल होता है, तो प्रत्यक्ष और अनुमानसे जुदा कोई श्रुतज्ञान न मानना चाहिए । यह आशङ्का युक्त नहीं है, कारण कि सामग्रीका जब भेद है तो ज्ञानका भी भेद बन जाता है । प्रत्यक्ष सामग्री जुदा और अनुमानकी सामग्री जुदा । प्रत्यक्षकी सामग्री है इन्द्रिय, अनुमानकी सामग्री है अविनाभाव हेतु, इन दोनों सामग्रियोंसे भिन्न सामग्री है वचन । तो वचनस्वरूप सामग्रीसे जो उत्पन्न हुआ, ऐसा श्रुतज्ञान प्रत्यक्ष और अनुमानसे भिन्न ही होगा । प्रत्यक्षज्ञान यहाँ इन्द्रियज और मानसिक ज्ञान ही को कहा जा रहा है । यदि योगि-प्रत्यक्ष भी माने तो योगिप्रत्यक्ष ज्ञानका विषय, पद्धति जुदी है और वचनोमे प्रमाणता आती है तो जो पुरुष उन वचनोको जानकर उसमे उन वचनोके कारण प्रमाणता अंगीकार करते हैं तो उस ज्ञानकी प्रमाणताकी पद्धति जुदी है । श्रुतज्ञान दो प्रकारके हुए—एक परार्थानुमान रूप श्रुतज्ञान और दूसरा आप्तोपदेशके कारण जो अर्थज्ञान हुआ वह श्रुतज्ञान आप्तोपदेशसे हुए श्रुतज्ञानको आगम कहते हैं और परार्थानुमान वाले श्रुतज्ञानको श्रुत कहते हैं । आगम भी श्रुत है और परार्थानुमान भी श्रुत है । इस प्रकार तीन प्रमाण तो मानने ही पड़ते होंगे—प्रत्यक्ष, अनुमान और श्रुतज्ञान ।

उपपत्तिपूर्वक दर्शनप्रसिद्ध ६ परोक्ष प्रमाणोका प्रतिपादन—जैसे स्मरण प्रत्यभिज्ञान और तर्कका मतिज्ञानमे अन्तर्भाव है । तो यो अन्तर्भाव करके फिर दो ही ज्ञान रहे—मतिज्ञान और श्रुतज्ञान, इसके अतिरिक्त प्रत्यक्ष ज्ञान होता है । सो परोक्षज्ञानोमे दो ज्ञान आये—मतिज्ञान और श्रुतज्ञान और प्रत्यक्षज्ञान स्वाधीन है, इन्द्रिय और मनसे निरपेक्ष है । वह केवल पारमार्थिक प्रत्यक्ष कहलाता है । जिसके भेद तीन है—अबधिज्ञान, मनःपर्ययज्ञान और केवलज्ञान । तो इस तरह इन सभी ज्ञानोका पराधीनता और स्वाधीनताके नातेसे प्रकार बनानेसे दो प्रकार होते हैं—एक परोक्षज्ञान और दूसरा प्रत्यक्षज्ञान । अब यदि कोई ऐसी आशंका रखे कि स्मृति, प्रत्यभिज्ञान, तर्क—ये सब अनुमानके ही रूपक हैं, और ऐसी आशंका रखनेका कारण यह हो सकता है कि जैसे प्रत्यक्षके समान अनुमानमे प्रमाणता नहीं है, उसी प्रकार स्मरण, प्रत्यभिज्ञान और तर्क ज्ञानमे भी स्पष्टता नहीं है । सो यहाँ एक देश स्पष्टता और अस्पष्टताके नातेसे तो दो भेद किए जा सकते हैं—विशदपरोक्ष और अविशदपरोक्ष । लेकिन अविशदपरोक्षमे साधन-सामग्रीके भेदसे और विषयके भेदसे भेद होते हैं । जैसे अनुमानका सामग्री है अविनाभाव हेतु और स्मरणका सामग्री है मनके द्वारा पूर्वमे अनुभव किए गए विषयकी याद । तो साक्षात् विषयमे भी भेद है और सामग्रीमे भी भेद है । इसी प्रकार

प्रत्यभिज्ञानका विषय न तो पूर्वकालीन विषय है और न वर्तमानकालीन विषय है। किन्तु पूर्व और वर्तमानके बीच रहने वाला एकैव विषय है, जिसको न प्रत्यक्षज्ञान जानता, न स्मरणे ज्ञाता, न अनुमान जानता और जो सादृश्य प्रत्यभिज्ञान आदिक है जैसे रोझ को देखकर गायको स्मरण हुआ और यह जाना कि यह तो गायके समान है, तो यह कह कर जाने वह तो प्रत्यक्ष है और गायको ख्याल आया वह स्मरण है, किन्तु यह गायके समान है, ऐसा जो उन दोनोंके बीच सदृशताका ज्ञान है वह सदृशता न प्रत्यक्षका विषय है, न अनुमानका है और न स्मरणका है, इसलिए प्रत्यभिज्ञानका विषय जुदा है। इसी प्रकार तर्क ज्ञानका भी विषय इन सबसे जुदा है। तर्क ज्ञानमें जाना जाता है कि जहाँ जहाँ साधन है वहाँ वहाँ साध्य होता है। जहाँ साध्य नहीं होता वहाँ साधन नहीं होता। तो इस तर्क ज्ञान के तो साधारणतया सामान्यरूपसे सभी साधनोंका बोध किया और साध्यकी अन्वयव्यतिरेक व्याप्ति बनाया। यह विषय न तो प्रत्यक्षका है, न अनुमानका है, न स्मरणका है और न प्रत्यभिज्ञानका है। तो यो विषयके भेदसे इन सब ज्ञानोंमें भेद है। इस कारण इसके अनुमान में अन्तर्भूत नहीं किया जा सकता। हाँ, अविशदज्ञानसे अन्तर्भूत कर ले तो उसका अविशद ज्ञान बोला जायगा तो वहा अनुमान भी न बोलना चाहिए। जैसे स्मरण प्रत्यभिज्ञान और तर्क अविशदज्ञानसे सम्बोधित किया गया ऐसे ही अविशदज्ञानसे सम्बोधित हो गया। इस प्रकार परोक्षज्ञानमें साव्यवहारिक प्रत्येक स्मरण प्रत्यभिज्ञान तर्क और स्वार्थानुमान—ये ५ प्रकार आते हैं। परोक्षानुमान श्रुतज्ञान है और वीतराग सर्वज्ञ महर्षि सतो द्वारा उपदेश किए गए वैचनोसे जो अर्थज्ञान होता है वह श्रुतज्ञान कहलाता है। इस प्रकार साव्यवहारिक प्रत्यक्ष स्मरण प्रत्यभिज्ञान तर्क और अनुमान तथा श्रुतज्ञान इसे तरहसे हो ये ६ ज्ञान परोक्ष ज्ञान मानेना चाहिए।

उपमाने अर्थात् आदि बुद्धियोंका उक्त प्रमाणोंमें अन्तर्भवि बनेंते हुए प्रकरणका उपसंहार—इनके अतिरिक्त अन्य दार्शनिक कोई उपमान ज्ञान मानते हैं तो वह उपमान ज्ञान तो सादृश्य प्रत्यभिज्ञानमें ही सम्मिलित होता है अथवा उस उपमान ज्ञानकी ऐसी पद्धति अनुमानके ढंगमें है तो अन्य ज्ञानोंमें सम्मिलित होता है। जो ज्ञान विषय किया उनके भिन्न विषय वाला उपमान ज्ञान नहीं है। कोई दार्शनिक कहता है कि एक अभाव नामका भी प्रमाण होता है। जैसे जहाँ जो चीज नहीं है उसका अभाव जान ले तो अभाव ज्ञान भी तो प्रमाण है। इसको भी अलगसे कहना चाहिए। सो इस विषयका समाधान यह है कि यद्यपि अभाव ज्ञान कई प्रकारसे होता है, जैसे पूर्वपर्यायमें उत्तरपर्यायका अभाव, उत्तर पर्यायमें पूर्वपर्यायका अभाव। वर्तमानकी दो पर्यायमें परस्परका एकको दूसरेमें अभाव और एक द्रव्यका दूसरे द्रव्यमें आत्यंतिक अभाव। सो अभावके प्रकार यद्यपि चार हैं तो भी ये

सभी अभाव किसी दूसरेके सद्भावरूप ही होते हैं। असत् प्रमेय नहीं हो सकती, ज्ञानका विषय सत् ही है। असत् विषय नहीं है। तो जितने भी अभाव हैं वे सब किसीके सद्भावरूप होते हैं। जैसे प्रागभावमें यह जाने कि घटका प्रागभाव पूर्वपर्याय याने मिट्टीका लौंदा तो घटका प्रागभाव मिट्टीका लौंदा देखकर ही तो विषय किया। उसे समझकर ही तो जाना गया अथवा घटका प्रध्वसाभाव खपरिया है। तो खपरियोका सद्भावरूप ही तो घटमें अभाव पड़ा, एक दूसरेका परस्परमें जो अभाव है पर्यायका वह जिसके बीचकी बात कहे वह दूसरेके सद्भावरूप पड़ता है और द्रव्योमें जिस द्रव्यका जिसमें अभाव बताया जाय उसका सद्भावरूप पड़ता है। तो जो सत् पदार्थविषयक ज्ञान है वह प्रत्यक्ष स्मरण आदिक जो ज्ञान बताये गए उन ही के विषयभूत बनते हैं। इस प्रकार मूलमें तो इसका ज्ञान है परोक्ष और प्रत्यक्ष और उनके प्रकार किए जायें तो परोक्षके दो प्रकार हैं—एक देश विशद और अविशद। अविशद चार प्रकारके हैं—स्मरण, प्रत्यभिज्ञान तक और स्वार्थानुमान, इन सबसे अतिरिक्त है श्रुतज्ञान, यह तो परोक्षज्ञान है और प्रत्यक्षज्ञान पारमार्थिक है, जिसका भी अलग सूत्रमें वर्णन आयागा।

ज्ञानके भेद प्रभेद स्वरूपके वर्णनका आधारभूत प्रकरण—इस मोक्षशास्त्रमें ससारी श्रेणियोंके ससारसे छुटकारा दिलानेका उपाय कहा है। वह उपाय है जिसका छुटकारा करना है उसके सहजस्वरूपका ज्ञान और विश्वास तथा उस ही में रम जाना। कोई भी पदार्थ किसी अन्य पदार्थसे छुटकारा पाता है तो इसी तरह तो पाता है कि वह प्रकट रूपमें वही मात्र अकेला रह जाय। तो यह आत्मा जो शरीर व कर्मोंसे बंधा हुआ है वह अकेला रह जाय, इसका उपाय है इस अकेले सहजस्वरूपका विश्वास, ज्ञान और इस ही स्वरूपमें रमण। इस ही को कहते हैं रत्नत्रय—सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान और सम्यक्चारित्र। सम्यग्दर्शन तो निश्चयतः सहज आत्मतत्त्वका श्रद्धान है और उसका साधन ७ तत्त्वोका श्रद्धान है। यह सम्यग्दर्शन किसीके तत्काल उपदेशका निमित्त पाकर होता है तो किसीको उपदेशके बिना भी हो जाता है। सभी सम्यग्दर्शनोमें इस जीवको भावरूपसे ७ तत्त्वोका श्रद्धान पड़ा हुआ है। जो जीव ७ तत्त्वोका नाम भी नहीं ले पाते उनको भी ७ तत्त्वोमें गत एकत्वका श्रद्धान अवश्य है। भावरूपसे उनको यह परिचय है। परपदार्थोंमें लक्ष्य लेनेसे आस्रव बंध होते हैं। स्वमे-लक्ष्य होनेसे सम्बर निर्जरा होती है। जैसा पदार्थका स्वरूप है वैसा ही ज्ञान करना सम्यग्ज्ञान है। और रागद्वेष जो ससारमें रूलाने वाले हैं उनकी निवृत्ति हो जाना सम्यक्चारित्र है। इस तरहसे सब तत्त्वोका परिचय प्रमाण और नयोसे होता है। इसका व्यवहार चार निम्नोसे होता है। व्यवहार जहाँ ठीक चल रहा है वहाँ प्रमाण और नयकी गति भी चलती है। प्रमाण और नयोके द्वारा सम्यग्ज्ञानतया जानकारी बनती है और उस ही के विरोध है अन्य-

उपाय । जैसे वस्तुका निर्देश, स्वामित्व, साधन, अधिकरण, स्थिति और विधान बताना । वस्तुस्वरूपको और विशेषरूपसे जानना है तो सत्, सख्या, क्षेत्र, स्पर्शन, काल, अन्तर, भाव और अल्प बहुत्व—इन उपायोसे भी परिचय करना होता है । वस्तुके परिचयका उपाय बताकर जो उपाय है वह सब ज्ञानरूप है । अतएव ज्ञानके सम्बन्धमें कुछ स्पष्टीकरण करना आवश्यक है । उसीको कहते हैं कि यह ज्ञान ५-ज्ञानरूप है—मतिज्ञान, श्रुतज्ञान, अवधिज्ञान, मन-पर्यायज्ञान और केवलज्ञान । ज्ञान इन ५ पर्यायोमें रहता है । ज्ञान ही प्रमाण है । अज्ञान कभी प्रमाण नहीं बन सकता । इस ज्ञानके सम्बन्धमें अनेक दार्शनिक अनेक प्रकारकी धारणा बनाते हैं । कोई ज्ञानको किसी अन्य ज्ञानसे जानना मानते हैं । कोई ज्ञानको अनेक प्रकारकी जड़-सामग्रीसे उत्पन्न होना मानते हैं, लेकिन ज्ञान स्वयं जब प्रकाशस्वरूप है तो उस ही ज्ञान को उस ही रूपमें जानने और अनुभवनेके लिए स्वयं समर्थ है, अन्य ज्ञानकी आवश्यकता नहीं होती है । ज्ञान तो एक ही प्रकारसे वर्तता है, किन्तु अनादिकालसे रागद्वेष मलीमस होनेके कारण जो अज्ञानमें वर्त रहा है और विषय-संस्कारमें चल रहा है उपयोग इसका, सो परके अभिमुख हो जानेके कारण ज्ञानसे विमुख होनेके कारण कुछ ज्ञानविकासके लिए यह परतत्र स्थितिमें इन्द्रिय और मन साधन होते हैं । भले ही इन्द्रिय और मन साधन हो, फिर भी ज्ञान ज्ञानसे ही प्रकट होता है, किसी अन्यसे प्रकट नहीं होता । यह ज्ञान जिस-जिस ज्ञानावरण का अलगाव होता जाता है वैसे ही विशेष-विशेष विकास होता जाता है और जहाँ सम्पूर्णतया ज्ञानावरणका विकास हो जाता है वहाँ केवल ज्ञान उत्पन्न होता है, ऐसे ये सभी ज्ञान प्रमाण रूप हैं ।

प्रमाणोंके सम्बन्धमें स्फुट तथ्यका प्रकाशन—ये सभी ज्ञान अपने विषयमें प्रमाणभूत हैं और अविषयमें अप्रमाण रहते हैं । जैसे मतिज्ञानसे जाना जो भी विषय उस विषयके आधारभूत द्रव्यमें अनेक अवस्थायें पड़ी हैं, पर शेष अनेक धर्मोंकी अपेक्षा वह ज्ञान प्रमाण नहीं है । और जिस ज्ञानका विषय जिस अशमें वर्त रहा है उस विषयमें उस अशसे वह प्रमाणभूत होता है । प्रमाणमें प्रमाणता कब होती है इस विषयमें भी अनेक दार्शनिकोंके अनेक प्रकारके ख्याल हैं । किन्हीं दार्शनिकोंका ख्याल है कि प्रमाणमें प्रमाणताकी उत्पत्ति किसी अन्य ज्ञानादिकसे होती है और किन्हीं दार्शनिकोंका सिद्धान्त है कि प्रमाणमें प्रमाणपनेकी उत्पत्ति स्वयमेव होती है । इस प्रकार प्रमाणमें प्रमाणता है, इस प्रकारकी जानकारी किसीके सिद्धान्तमें परसे होती है । किन्हींके सिद्धान्तमें स्वयं ही होती है । इस प्रामाण्यकी उत्पत्ति और ज्ञप्तिके सम्बन्धमें जैनसिद्धान्तने यह स्पष्ट किया है कि अभ्यास दशामें तो प्रामाण्य स्वतः होता है और अनभ्यास दशामें प्रामाण्य परसे हुआ करता है । ऐसा प्रमाणके सम्बन्धमें जब सभी दृष्टियोंसे परिचय हो जाता है तब प्रमाणके विशेषोंकी सिद्धि सुगमतया बन जाती है । जो अपना और पदार्थका निश्चय कराने वाला ज्ञान है उस ज्ञानको प्रमाण कहते हैं । अब

यह लक्षण जिन-जिन विशेषोमे पहुँचे वे वे सब विषय प्रमाण कहलाते हैं। उन प्रमाणोंके प्रकारोमे प्रामाण्यरूप तो सबमे एक समान है अर्थात् प्रामाण्यता है और विशेष रूपसे चूँकि विषयभूत है, सामग्रीभेद है, इस कारण वे सभी ज्ञान नाना प्रकारके बन जाते हैं। और इस आधारसे यह ज्ञान दो प्रमाणरूप मूलमे बना। एक तो वह ज्ञान जो इन्द्रिय और मनकी अपेक्षा कर उत्पन्न होता है और एक वह ज्ञान जो इन्द्रिय और मनकी अपेक्षा नहीं करता, किन्तु मात्र आत्मासे उत्पन्न होता है, उस ज्ञानका नाम है प्रत्यक्ष।

ऐसा प्रमाण दो ज्ञानरूप है—प्रत्यक्ष और परोक्ष। परोक्ष ज्ञानोमे एक इन्द्रियजन्य मतिज्ञान एकदेश स्पष्ट रखनेके कारण साव्यवहारिक प्रत्यक्ष माना गया है। वस्तुतः वह भी परोक्ष है। ऐसा परोक्षज्ञान मति, स्मरण, सजा, तर्क और अनुमान— इन भेदोसे ५ प्रकारका होता है। ये ५ प्रकारके ज्ञान परोक्ष ज्ञान है। प्रत्यक्षज्ञान, अवधिज्ञान, मन पर्ययज्ञान, केवलज्ञान, इस प्रकार तीन प्रकारका है। ऐसा 'तत्प्रमाणे' इस सूत्रमे द्विवचनरूप रखे गए प्रमाण शब्दसे यह अर्थ ध्वनित हुआ कि वह ज्ञान दो प्रमाणरूप है। हम आप लोगोको जब कभी भी बड़े निश्चयपूर्वक ज्ञान होता है तो वह ज्ञान परोक्ष ज्ञानमे से है और यदि अवधिज्ञान उत्पन्न होता है तो उस रूपसे भी प्रकट होता है। हमें यहाँ यह बोध रखना चाहिए कि चाहे कितने ही प्रकारके साधनोसे ज्ञानकी उत्पत्ति हुई है, मगर ऐसे निमित्तनैमित्तिक योग के सम्बन्धमे भी यह बात स्पष्टनया जाहिर रहती है कि ज्ञान अपने ही ज्ञानस्वरूपको लेकर अपने ही ज्ञानस्वभावके स्रोतसे उत्पन्न हुआ है। इस तरह प्रमाणका मौलिक प्रकार बताया गया है। अब प्रमाणके प्रत्यक्ष और परोक्षका वर्णन करनेके लिए आगे सूत्र कहेंगे।

॥ मोक्षशास्त्र प्रवचन षष्ठं भाग समाप्त ॥



मौलशास्त्र प्रवचन सप्तम भाग

मति-श्रुतज्ञानकी परोक्षज्ञानरूपताका वर्णन—आदिके दो ज्ञान परोक्षज्ञान है। आदि के दो ज्ञान है मतिज्ञान और श्रुतज्ञान। ये दोनों ज्ञान परोक्षज्ञान कहलाते हैं। परोक्षका अर्थ है—जो अक्षसे परावृत्त हो सो परोक्ष। अक्ष मायने आत्मा, उससे जो परावृत्त है, अभिमुख नहीं है अर्थात् इन्द्रिय और मनका निमित्त पाकर होता है वह परोक्षज्ञान कहलाता है। परा और अक्ष—इन दो शब्दोंसे यह व्युत्पत्ति हुई। अब धातुके रूपसे व्युत्पत्ति इस प्रकार है, पर और अक्ष, “परै. इन्द्रियादिभिः अक्षयते, सिच्यते, अभिवर्धयते इति परोपेक्षम्।” जो परके द्वारा अर्थात् इन्द्रियके द्वारा अक्षित हो, सीचा जाय, जो पुष्टि कर कर बढ़ाया जाय उसे कहते हैं परोक्षज्ञान। मतिज्ञान और श्रुतज्ञानमे ये सब बातें पायी जाती हैं। इन्द्रियादिके द्वारा यह उत्पन्न होता है और सीचा जाता है, पुष्ट किया जाता है। इससे इन दोनों ज्ञानोंको परोक्षज्ञान कहते हैं। आद्य द्विवचन है अर्थात् पहले जो “मतिश्रुतावधिम्नःपर्ययकेवलानि ज्ञानम्” यह सूत्र कहा है। उस सूत्रमे प्रथमके दो ज्ञान, ये मतिज्ञान और श्रुतज्ञान है। यद्यपि इनमे मुख्यतया आदि तो मतिज्ञान है, पर जब आद्येमे द्विवचन शब्द दिया तो उस आदिके निकटका जो ज्ञान है वह भी ग्रहणमे आता है। इस तरह “आद्ये परोक्ष” इस सूत्रमे मति, श्रुतज्ञानको परोक्ष बताया गया है। कोई ऐसा सोच सकता है कि केवलज्ञानकी अपेक्षा तो चारो ही ज्ञान आद्य कहलाते हैं। तो ‘आद्य’ शब्दसे यद्यपि चार ज्ञान आते हैं, फिर भी उन आद्योंमे से आद्य ज्ञान दो है। चूँकि इन चार ज्ञानोंमे एक साथ रह सकने वाले दो ज्ञान मतिज्ञान, श्रुतज्ञान है, इस कारण ‘आद्ये’ शब्दमे इस मतिश्रुतका ग्रहण होता है, परंतु ऐसा तर्क करना ठीक नहीं है, क्योंकि इस तरहसे तो यह भी सोचा जा सकता कि मतिकी अपेक्षा तो श्रुत आदिरहित है, वह तो आदिमे नहीं है। इस तरह तो श्रुतज्ञानका ग्रहण न हो सकेगा, इसलिए एक साथ होता है। इस कारण ‘आद्ये’ शब्दमे इन दो का ग्रहण किया गया, यह युक्ति न दी जाय, किन्तु समस्त ज्ञानोंमे आदिमे ये दो ज्ञान लिखे गए हैं। सो आद्ये शब्द कहकर इन दोनों ज्ञानोंका ग्रहण किया जाता है।

व्याकरणरीतिके अनुसार सूत्ररचनाकी निर्दोषताका विवरण—अब यहाँ कोई शङ्का कर सकता है कि जब आद्येमे द्विवचन शब्द दिया है तो परोक्षके लिए भी द्विवचन शब्द देना चाहिए, “आद्ये परोक्षे” ऐसा सूत्र बनाना चाहिए, क्योंकि उद्देश्यके समान उक्तकी विधेयमे संख्या होनी चाहिए। यहाँ लिए भी दोनों शब्दोंका एक है और संख्या भी दोनोंमे एकही ध्वनित की गई है। तो वचन भी अगर एवसा लग जाय तो अच्छी प्रणामे सामानाधिकरण्य

बन जाय अर्थात् दोनोंका एकसा बर्ताव बन जायगा । इस शकाके उत्तरमें कहते हैं कि यहाँ विधेय जो परोक्ष शब्द है उसका सम्बन्ध ज्ञानम्के साथ है, जो पहले मत्यादि सूत्र कहा गया है उसमें जो ज्ञानम् शब्द है उसकी ही अनुभूति आती है तब अर्थ बनता है—आद्ये परोक्ष ज्ञान आदिके दो ज्ञान परोक्ष ज्ञान है । वचनभेद भी हो तब भी सामानाधिकरण्य माना जा सकता है, अर्थात् समान अधिकरणमें दोनों लाये जाते हैं । जैसे 'कोई' उच्चारण करे—तपःश्रुते साधो कार्यम् । तप और श्रुत ये दोनों साधुके कार्य हैं तो यहाँ उद्देश्य तो एकवचन है और विधेय द्विवचन है, फिर भी दोनोंका आधार साधु है । इसी प्रकार आद्ये द्विवचन है, परोक्ष एकवचन है, फिर भी दोनोंका आधार एक ज्ञान है । अथवा जहाँ सिद्ध किया जा रहा वह है । यदि कोई हठ करे कि हमको तो 'परोक्षे' इस प्रकार द्विवचन शब्द कहना ठीक लगता है तो यदि सूत्र 'आद्ये परोक्षे' ऐसा बना दिया जाय तो भी उसके साथ प्रमाण अथवा ज्ञानम् शब्द कहना आवश्यक रहेगा ही तो इससे सूत्र और बढ गया । सूत्रका लाघव होना बुद्धिमानोंमें प्रशंसनीय कहा गया है । तो आद्ये परोक्ष कहनेसे ज्ञानम् अथवा प्रमाण की अनुवृत्ति भी आयगी । सूत्र लाघव हो गया । अतः जो सूत्रकारने 'आद्ये परोक्ष' सूत्र कहा है वह बहुत युक्तिसंगत है ।

आद्ये परोक्षं सूत्रम्, प्रमाण और ज्ञानकी अनुवृत्तिका लाभ—अब यहाँ कोई ऐसा शका कर सकता है कि यहाँ प्रमाण अथवा ज्ञानम् की अनुवृत्ति करनेसे लाभ क्या है ? क्या बात सिद्ध की जा रही है ? तो उसका समाधान मुनो—सूत्रसे तो इतना ही अर्थ होता है—ना, कि आदिके दो परोक्ष हैं, अथवा यो कह लीजिए कि आदिके दो ज्ञान परोक्ष हैं, मगर वे आदिके दो ज्ञान परोक्ष ज्ञान ही हैं, प्रमाण ही है, ऐसा निश्चय करनेपर प्रमाणका लक्षण जो लोग अन्य-अन्य प्रकारसे मान रहे थे उनका निराकरण हो जाता है । कोई तो अज्ञानको प्रमाण कहते थे, कोई इन्द्रियको, कोई मन्निकर्षको, लेकिन इन जड पदार्थोंको परोक्ष प्रमाण कह ही नहीं सकते हैं । और प्रमाण शब्दकी अनुवृत्ति करनेसे यह सिद्ध होता है कि परोक्ष ज्ञान प्रमाण है, अप्रमाण नहीं है । इस तरह सूत्रका अर्थ होता है—आद्ये ज्ञाने परोक्ष प्रमाणम्, आदिके दो ज्ञान परोक्ष प्रमाण हैं । आदिके दो ज्ञान परोक्ष प्रमाण हैं यहाँ श्रुतज्ञानमें तो श्रुतज्ञान ही आता है, परार्थानुमान अथवा आगम, किन्तु मतिज्ञानमें स्मृति, प्रत्यभिज्ञान तर्क, स्वार्थानुमान तथा उनके और प्रभेद अवग्रह आदिके ये सब परोक्ष ज्ञान कहलाते हैं ।

प्रत्यक्षज्ञानकी तरह परोक्षज्ञानमें भी निरालम्बताका अभाव—यहाँ क्षणिकवादी बौद्ध कह रहे हैं कि प्रमाण तो वास्तवमें प्रत्यक्षज्ञान ही है, क्योंकि वह वास्तविक अर्थको विषय करता है और तभी उसे स्पष्ट ज्ञान कहेंगे हैं, किन्तु जो परोक्ष ज्ञान है, पदार्थका स्पष्ट बोध नहीं करता है अथवा जब वस्तुका सम्बन्ध नहीं रहता उस समय परोक्षज्ञान बनता है ।

तो ऐसा यह अस्पष्ट परोक्षज्ञान वास्तविक अर्थको विषय करने वाला नहीं है । जो वास्तविक अर्थको विषय न करे वह विशद नहीं होता, निर्मल ज्ञान नहीं होता । जैसे कि खेल खेलता हुआ बालक अपने मनके अनुसार स्वाग रचता है, स्वागमे कभी राजा, सेनापति, मंत्री आदिक बनता है तो तद्विषयक जो कुछ भी ज्ञान हो रहा, प्रत्यक्ष तो वह है नहीं, स्पष्ट भी है नहीं तो वहा जो कुछ भी अस्पष्ट ज्ञान हो रहा है वह वास्तविक राजा आदिकको विषय तो नहीं कर रहा । ऐसे ही जितने भी अस्पष्ट ज्ञान होते हैं उन पदार्थोंको विषय नहीं करते । इसी कारण अस्पष्ट ज्ञानोको निरालम्ब ज्ञान कहा है । तो परोक्ष कोई ज्ञान नहीं है, प्रमाण नहीं है । केवल एक प्रत्यक्ष ही प्रमाण है और उसके निकटवर्ती होनेसे गौणरूपसे अनुमानको भी प्रमाण कहा जा सकता है, किन्तु यह वास्तविक ज्ञान नहीं है । उक्त आशकाके समाधानमे कहते हैं कि वास्तविक पदार्थको विषय न करनेसे निरालम्ब अगर मान लिया जाय और यो परोक्षज्ञान को अप्रमाण कह दिया जाय तो इस तरह कभी-कभी प्रत्यक्ष भी तो निरालम्ब हो जाता है, वह भी अप्रमाण बन जायगा । जैसे आखमे कुछ अगुली गडा लेनेसे चन्द्र दो या अनेक दिखने लगते हैं तो चन्द्र तो वास्तवमे एक ही है, किन्तु दिखने लगे दो तो दो चन्द्रोका जो ज्ञान हुआ है उस ज्ञानको निरालम्ब ही तो कहेंगे । याने दो चद्र नहीं हैं । यदि वहा बौद्ध यह उत्तर देने का प्रयास करें कि भले ही एक बार एक चन्द्रमे दो दिख गए तो एक जगह प्रत्यक्षमे गडबडी होनेसे सारे प्रत्यक्ष ज्ञान गडबड तो नहीं कहे जा सकते । तो यहाँ भी यह ही उत्तर समझ लें । अविशदज्ञानोमे एक मनके राज्यकी बात अगर निरालम्ब हुई तो एक परोक्षज्ञान निरालम्ब हो गया तो सारे परोक्ष ज्ञानोको निरालम्ब नहीं कहा जा सकता । भ्रान्त ज्ञान प्रत्यक्षमे भी हो जाता, परोक्षमे भी हो जाता । कोई ज्ञान भ्रान्त रहे तो इससे सभी ज्ञानोको भ्रान्त मान लिया जाय, यह युक्त नहीं । अब यहा क्षणिकवादी अनुमान रखकर बोलते हैं कि सम्पूर्ण परोक्ष ज्ञान अनालम्ब है अर्थात् जानने योग्य विषयोसे रहित है, क्योंकि वे अविशद रूपसे जानते हैं । परोक्षज्ञान वास्तविक अपनी कल्पनामे आये हुए राज्यादिक विभावोको स्पर्श भी नहीं करते, इस कारण कोई भी परोक्षज्ञान प्रमाण नहीं है, ऐसी आशका होनेपर समाधान दिया जाता है कि यो तो प्रत्यक्षज्ञानमे भी कह सकते । प्रत्यक्षज्ञान अपने ग्राह्य अर्थ को विषय नहीं करता, क्योंकि स्पष्ट ज्ञान होनेसे । स्पष्ट ज्ञानोमे कई ज्ञान ऐसे हैं कि जो ग्राह्य विषयका स्पर्श नहीं करते । जैसे सोपमे चादीका ज्ञान हो गया, ज्ञान तो स्पष्ट हो गया, आखोसे देखा, पर वहा चाँदी कहा है ? ग्राह्य विषय तो नहीं है, इससे प्रत्यक्षज्ञान भी सब अप्रमाण बन जायगा । यदि यह उत्तर हो कि एक प्रत्यक्ष अगर अप्रमाण हो गया तो सारे प्रत्यक्ष तो अप्रमाण न हो जायेंगे । तो यही उत्तर इस प्रसंगमे है कि यदि कोई परोक्षज्ञान

अप्रमाण हो गया तो सारे परोक्षज्ञान अप्रमाण हो जायेंगे ।

सर्वज्ञानोमें सामान्यविशेषात्मक वस्तुकी विषयभूतता—बौद्ध यहाँ ऐसा भी वह सकते कि भाई अनुमान प्रमाण द्वारा जो कि परोक्षज्ञान है उससे अवस्तुभूत सामान्य ही जाना जाता । सामान्य जानकर फिर चूँकि सामान्यका विशेष अर्थके साथ सम्बन्ध हो जाता है, इसलिए अनुमानसे अर्थमें प्रवृत्ति बन जाती है । और जब-जब अर्थमें प्रवृत्ति बने तब-तब उस ज्ञानको प्रमाण कहा जाता है । तो अनुमान अस्पष्ट होते हुए भी ग्राह्य अर्थसे सहित परम्परासे बना । इस विषयमें उत्तर यह है कि न केवल सामान्य कोई वस्तु है, न केवल विशेष वस्तु है । जब पदार्थ जाना जाता है तो सामान्यविशेषात्मक ही पदार्थ जाना जाता है । अनुमान प्रमाणसे जब गुणपर्याय है तो सीधा ही उस वस्तुको प्राप्त करता है और अर्थक्रिया भी बन जाती है । तो अनुमान प्रमाण ग्राह्य अर्थसे रहित नहीं है । हाँ उमें अगर परम्परासे सम्बन्ध बनाकर उसका विषय अवस्तु साबित करें, जैसे कि अनुमानसे जाना सामान्य, सामान्य का सम्बन्ध है विशेषसे, यो अनुमान अर्थग्राही बना, ऐसा यदि कहा जाय तो जब कभी मणि-प्रभामे मणिका ज्ञान होता तो वह भी प्रमाण ज्ञान होना चाहिए । किसी सद्बुद्धिमें मणि रखी हो, प्रभा फैल रही है, उसमें एक छोटासा छिद्र है, उस छिद्रमें दूरसे प्रभा झलक रही है तो उतनी प्रभाका प्रत्यक्ष तो कर लो, पर ग्राह्य अर्थ कहाँ है ? वह तो प्रभा है, मणि नहीं है । तो ऐसी अनेक अनिष्ट बातें प्रत्यक्षज्ञानमें भी हो जायेंगी । मणिप्रभामे होने वाला मणि-ज्ञान यदि अनुमान प्रमाण माना जायगा, उसे प्रत्यक्ष न मानेंगे । तब तो अर्थकी प्राप्तिसे अनुमानमें प्रमाणपना आता है, ऐसी व्यवस्था न बन सकेगी और उस व्यवस्थाके बनानेमें कोई दृष्टान्त भी न मिल सकेगा । अर्थकी प्राप्तिसे अनुमान प्रमाण बनता है । इसमें मणिज्ञान दृष्टान्त नहीं बन सकता । क्योंकि वह दृष्टान्त साध्यसे रहित है, क्योंकि वहाँ अर्थप्राप्ति नहीं है । मणिकी प्रभामे जो मणिका ज्ञान बना वह प्रत्यक्ष प्रमाण नहीं है, क्योंकि मणि तो हाथ न लगी, फिर स्थूल दोष है यह कि क्षणिकवादी पदार्थोंको क्षणवर्ती मानते हैं । वहाँ पहले क्षणमें तो जाना, दूसरे क्षणमें अभिलाषा हुई, तीसरे क्षणमें प्रवृत्ति की, चौथे क्षणमें चीज पायी गई, तो ऐसी क्रिया क्षणिक ज्ञानसे होना असम्भव है ।

देखो पहले भी ज्ञान हुए, मगर वहाँ अर्थप्राप्ति तो नहीं है । अर्थप्राप्ति तो तब मानते हैं क्षणिकवादी जब कि अर्थका विनाश हो जाता है । तो जैसे अर्थके अभावमें प्रत्यक्ष प्रमाण नहीं होता और उसे इस कारण प्रमाण माना जाता, इसी तरह अर्थके अभावमें अनुमान प्रमाण भी नहीं होता । इस विधिसे अनुमान भी प्रमाण माना जाता । यदि क्षणिकवादी यह कहें कि अनुमान प्रमाण भले ही अवस्तुभूत सामान्यको ग्रहण करता, परन्तु वह अर्थकी प्राप्ति करा देगा तो यह तो बड़े पक्षपातकी बात हो गई । अरे अवस्तुको तो विषय

प्रमाण एकवचन शब्दकी अनुवृत्ति होती है। इस कारण यह अर्थ हुआ कि परोक्षसे अन्य वचा हुआ अवधि, मन.पर्यय, केवल— इन तीन अवयवोंका जो समुदाय है, ज्ञान है वह प्रत्यक्ष है। इस कारण उमास्वामी महाराजने जो सूत्र कहा है वह व्याकरणसे पूर्णतया संगत है। जातिकी अपेक्षा एकवचन बोलनेकी सर्वत्र प्रसिद्धि भी है। जैसे गेहूँ सस्ता है, चावल तेज है तो यद्यपि कोई एक गेहूँके दानेकी बात तो नहीं होती। है बहुतसे गेहूँकी बात, मगर जाति अपेक्षा एकवचन हो जाता है। इसी प्रकार 'ज्ञान' जातिकी अपेक्षा एकवचन होनेमें कोई विरोध नहीं है। इसी प्रकार प्रत्यक्ष इसके साथ प्रमाणकी अनुवृत्ति है तो यह भी एकवचन में ठीक है। कोई यहाँ ऐसा सोच सकता है कि इससे पहले सूत्रमें फिर 'आद्ये' शब्द कहकर द्विवचन क्यों बनाया ? वहाँ भी एक ही वचन कहते। तो वहाँ एक यह आपत्ति आती थी कि यदि एकवचन कहते तो आदिका केवल एक मतिज्ञान ही ग्रहणमें आता और मति, श्रुत दोनों लेने हैं अन्यथा दो दोष हैं। श्रुतज्ञान परोक्ष नहीं रहता और इस सूत्रके आनेसे प्रत्यक्ष वचन जाता, इस कारण जुदे कोई प्रामाणादिक की अपेक्षा एकवचन दिया वह ठीक है।

सूत्रोक्त पद और पदानुवर्तनसे दर्शन व मिथ्याज्ञानोंमें प्रमाणत्वका निरसन करते

प्रमाण एकवचन शब्दकी अनुवृत्ति होती है। इस कारण यह अर्थ हुआ कि परोक्षसे अन्य वचा हुआ अवधि, मन पर्यय, केवल— इन तीन अवयवोंका जो समुदाय है, ज्ञान है वह प्रत्यक्ष है। इस कारण उमास्वामी महाराजने जो सूत्र कहा है वह व्याकरणसे पूर्णतया संगत है। जातिकी अपेक्षा एकवचन बोलनेकी सर्वत्र प्रसिद्धि भी है। जैसे गेहूँ सस्ता है, चावल तेज है तो यद्यपि कोई एक गेहूँके दानेकी बात तो नहीं होती। है बहुतसे गेहूँकी बात, मगर जाति अपेक्षा एकवचन हो जाता है। इसी प्रकार 'ज्ञान' जातिकी अपेक्षा एकवचन होनेमें कोई विरोध नहीं है। इसी प्रकार प्रत्यक्ष इसके साथ प्रमाणकी अनुवृत्ति है तो यह भी एकवचन में ठीक है। कोई यहाँ ऐसा सोच सकता है कि इससे पहले सूत्रमें फिर 'आद्ये' शब्द कहकर द्विवचन क्यों बनाया? वहाँ भी एक ही वचन कहते। तो वहाँ एक यह आपत्ति आती थी कि यदि एकवचन कहते तो आदिका केवल एक मतिज्ञान ही ग्रहणमें आता और मति, श्रुत दोनों लेने है अन्यथा दो दोष है। श्रुतज्ञान परोक्ष नहीं रहता और इस सूत्रके आनेसे प्रत्यक्ष बन जाता, इस कारण जुड़े कोई प्रामाणादिक की अपेक्षा एकवचन दिया वह ठीक है।

सूत्रोक्त पद और पदानुवर्तनसे दर्शन व मिथ्याज्ञानोमें प्रमाणत्वका निरसन करते हुए प्रत्यक्षके स्वरूपका प्रकाशन—इस सूत्रमें अन्यत् ज्ञान अर्थात् अन्य ज्ञान ऐसा कहनेके कारण अवधिदर्शन व केवलदर्शन ग्रहण न किया जायगा, क्योंकि वह दर्शन है। यह ज्ञानका पकरण है और प्रत्यक्षके साथ प्रमाण कहा है तो प्रमाणके सम्बन्धमें यह सिद्ध होता है कि अवधि आदिक अप्रमाण नहीं है, किन्तु प्रमाण है। साथ ही यह सम्यक्का प्रकरण है और सम्यक्पदका अधिकार चला आने से कुअवधिज्ञानका भी निवारण हो जाता है और प्रत्यक्ष शब्द कहनेसे यह परोक्ष नहीं है, ऐसा दृढ निर्णय हो जाता है। इस प्रकार इन शब्दोंकी रचनामें यह बात स्पष्ट ध्वनित हो गयी कि शेषके तीन ज्ञान प्रत्यक्ष प्रमाण कहलाते हैं। प्रत्यक्ष उसे कहते हैं जो आत्माका आश्रय लेकर उत्पन्न हो। यद्यपि आत्माका आश्रय सभी ज्ञानोमें होता है, लेकिन जहाँ आत्मासे भिन्न इन्द्रिय और मनकी भी अपेक्षा होती है उसे केवल आत्मासे उत्पन्न हुआ नहीं कहा जाता। वह परोक्ष ज्ञान है जो इन्द्रियके द्वारा सिंचित होता है। प्रत्यक्षकी व्युत्पत्ति है अक्ष आत्मान प्रतीत्य उत्पद्यते इति प्रत्यक्षं। प्रत्यक्षका लक्षण अकलकदेवने यह स्पष्ट किया है कि जो स्पष्ट है, साकार है; सम्यक् है और द्रव्यपर्याय सामान्य विशेषात्मक अर्थ और स्वयं अपनेको जानने वाला है वह प्रत्यक्ष कहलाता है। इस प्रत्यक्षके लक्षणमें मुख्यता है द्रव्यस्वरूप अर्थ और स्वयं अपना वेदन करनेकी अर्थात् जो द्रव्यस्वरूप अर्थ और अपने आत्माका जो वेदन करता है, सो प्रत्यक्ष है। शेष तो इसके साथ विशेषणरूपसे है, जिन विशेषणोंका होना भी अनिवार्य है। अब यहाँ यदि प्रधानरूपसे कहा जाय कि द्रव्य स्वयं अर्थ वह स्वयं अपना वेदन करे सो प्रत्यक्ष है, तब तो मतिज्ञान और

प्रमाण एकवचन शब्दकी अनुवृत्ति होती है। इस कारण यह अर्थ हुआ कि परोक्षसे अन्य वचा हुआ अवधि, मन पर्यय, केवल— इन तीन अवयवोंका जो समुदाय है, ज्ञान है वह प्रत्यक्ष है। इस कारण उमास्वामी महाराजने जो सूत्र कहा है वह व्याकरणसे पूर्णतया सगत है। जातिकी अपेक्षा एकवचन बोलनेकी सर्वत्र प्रसिद्धि भी है। जैसे गेहूँ सस्ता है, चावल तेज है तो यद्यपि कोई एक गेहूँके दानेकी बात तो नहीं होती। है बहुतसे गेहूँकी बात, मगर जाति अपेक्षा एकवचन हो जाता है। इसी प्रकार 'ज्ञान' जातिकी अपेक्षा एकवचन होनेमें कोई विरोध नहीं है। इसी प्रकार प्रत्यक्ष इसके साथ प्रमाणकी अनुवृत्ति है तो यह भी एकवचन में ठीक है। कोई यहाँ ऐसा सोच सकता है कि इससे पहले सूत्रमें फिर 'आद्ये' शब्द कहकर द्विवचन क्यों बनाया ? वहाँ भी एक ही वचन कहते। तो वहाँ एक यह आपत्ति आती थी कि यदि एकवचन कहते तो आदिका केवल एक मतिज्ञान ही ग्रहणमें आता और मति, श्रुत दोनों लेने हैं अन्यथा दो दोष है। श्रुतज्ञान परोक्ष नहीं रहता और इस सूत्रके आनेसे प्रत्यक्ष बन जाता, इस कारण जुड़े कोई प्रामाणादिक की अपेक्षा एकवचन दिया वह ठीक है।

सूत्रोक्त पद और पदानुवर्तनसे दर्शन व मिथ्याज्ञानोमें प्रमाणत्वका निरसन करते हुए प्रत्यक्षके स्वरूपका प्रकाशन—इस सूत्रमें अन्यत् ज्ञान अर्थात् अन्य ज्ञान ऐसा कहनेके कारण अवधिदर्शन व केवलदर्शन ग्रहण न किया जायगा, क्योंकि वह दर्शन है। यह ज्ञानका प्रकरण है और प्रत्यक्षके साथ प्रमाण कहा है तो प्रमाणके सम्बन्धमें यह सिद्ध होता है कि अवधि आदिक अप्रमाण नहीं है, किन्तु प्रमाण हैं। साथ ही यह सम्यक्का प्रकरण है और सम्यक्पदका अधिकार चला आने से कुअवधिज्ञानका भी निवारण हो जाता है और प्रत्यक्ष शब्द कहनेसे यह परोक्ष नहीं है, ऐसा दृढ निर्णय हो जाता है। इस प्रकार इन शब्दोंकी रचनामें यह बात स्पष्ट ध्वनित हो गयी कि शेषके तीन ज्ञान प्रत्यक्ष प्रमाण कहलाते हैं। प्रत्यक्ष उसे कहते हैं जो आत्माका आश्रय लेकर उत्पन्न हो। यद्यपि आत्माका आश्रय सभी ज्ञानोमें होता है, लेकिन जहाँ आत्मासे भिन्न इन्द्रिय और मनकी भी अपेक्षा होती है उसे केवल आत्मासे उत्पन्न हुआ नहीं कहा जाता। वह परोक्ष ज्ञान है जो इन्द्रियके द्वारा मिंचित होता है। प्रत्यक्षकी व्युत्पत्ति है अक्ष आत्मान प्रतीत्य उत्पद्यते इति प्रत्यक्ष। प्रत्यक्षकालक्षण-अकलकदेवने यह स्पष्ट किया है कि जो स्पष्ट है, साकार है, सम्यक् है और द्रव्यपर्याय सामान्य विशेषात्मक अर्थ और स्वयं अपनेको जानने वाला है वह प्रत्यक्ष कहलाता है। इस प्रत्यक्षके लक्षणमें मुख्यता है द्रव्यस्वरूप अर्थ और स्वयं अपना वेदन करनेकी अर्थात् जो द्रव्यस्वरूप अर्थ और अपने आत्माका जो वेदन करता है, सो प्रत्यक्ष है। शेष तो इसके साथ विशेषणरूपसे है, जिन विशेषणोंका होना भी अनिवार्य है। अब यहाँ यदि प्रधानरूपसे कहा जाय कि द्रव्य स्वयं अर्थ वह स्वयं अपना वेदन करे सो प्रत्यक्ष है, तब तो मतिज्ञान और

प्रमाण एकवचन शब्दकी अनुवृत्ति होती है। इस कारण यह अर्थ हुआ कि परोक्षसे अन्य वचा हुआ अवधि, मनःपर्यय, केवल— इन तीन अवयवोंका जो समुदाय है, ज्ञान है वह प्रत्यक्ष है। इस कारण उमास्वामी महाराजने जो सूत्र कहा है वह व्याकरणसे पूर्णतया संगत है। जातिकी अपेक्षा एकवचन बोलनेकी सर्वत्र प्रसिद्धि भी है। जैसे गेहूँ सस्ता है, चावल तेज है तो यद्यपि कोई एक गेहूँके दानेकी बात तो नहीं होती। है बहुतसे गेहूँकी बात, मगर जाति अपेक्षा एकवचन हो जाता है। इसी प्रकार 'ज्ञान' जातिकी अपेक्षा एकवचन होनेमें कोई विरोध नहीं है। इसी प्रकार प्रत्यक्ष इसके साथ प्रमाणकी अनुवृत्ति है तो यह भी एकवचन में ठीक है। कोई यहाँ ऐसा सोच सकता है कि इससे पहले सूत्रमें फिर 'आद्ये' शब्द कहकर द्विवचन क्यों बनाया ? वहाँ भी एक ही वचन कहते। तो वहाँ एक यह आपत्ति आती थी कि यदि एकवचन कहते तो आदिका केवल एक मतिज्ञान ही ग्रहणमें आता और मति, श्रुत दोनों लेने हैं अन्यथा दो दोष है। श्रुतज्ञान परोक्ष नहीं रहता और इस सूत्रके आनेसे प्रत्यक्ष बन जाता, इस कारण जुड़े कोई प्रामाणादिक की अपेक्षा एकवचन दिया वह ठीक है।

सूत्रोक्त पद और पदानुवर्तनसे दर्शन व मिथ्याज्ञानोंमें प्रमाणत्वका निरसन करते हुए प्रत्यक्षके स्वरूपका प्रकाशन—इस सूत्रमें अन्यत् ज्ञान अर्थात् अन्य ज्ञान ऐसा कहनेके कारण अवधिदर्शन व केवलदर्शन ग्रहण न किया जायगा, क्योंकि वह दर्शन है। यह ज्ञानका पकरण है और प्रत्यक्षके साथ प्रमाण कहा है तो प्रमाणके सम्बन्धमें यह सिद्ध होता है कि अवधि आदिक अप्रमाण नहीं है, किन्तु प्रमाण है। साथ ही यह सम्यक्का प्रकरण है और सम्यक्पदका अधिकार चला आने से कुअवधिज्ञानका भी निवारण हो जाता है और प्रत्यक्ष शब्द कहनेसे यह परोक्ष नहीं है, ऐसा दृढ निर्णय हो जाता है। इस प्रकार इन शब्दोंकी रचनामें यह बात स्पष्ट ध्वनित हो गयी कि शेषके तीन ज्ञान प्रत्यक्ष प्रमाण कहलाते हैं। प्रत्यक्ष उसे कहते हैं जो आत्माका आश्रय लेकर उत्पन्न हो। यद्यपि आत्माका आश्रय सभी ज्ञानोंमें होता है, लेकिन जहाँ आत्मासे भिन्न इन्द्रिय और मनकी भी अपेक्षा होती है उसे केवल आत्मासे उत्पन्न हुआ नहीं कहा जाता। वह परोक्ष ज्ञान है जो इन्द्रियके द्वारा सिंचित होता है। प्रत्यक्षकी व्युत्पत्ति है अक्ष आत्मान प्रतीत्य-उत्पद्यते इति प्रत्यक्ष। प्रत्यक्षका लक्षण अकलकदेवने यह स्पष्ट किया है कि जो स्पष्ट है, साकार है, सम्यक् है और द्रव्य-पर्याय सामान्य विशेषात्मक अर्थ और स्वयं अपनेको जानने वाला है वह प्रत्यक्ष कहलाता है। इस प्रत्यक्षके लक्षणमें मुख्यता है द्रव्यस्वरूप अर्थ और स्वयं अपना वेदन करनेकी अर्थात् जो द्रव्यस्वरूप अर्थ और अपने आत्माका जो वेदन करता है, सो प्रत्यक्ष है। शेष तो इसके साथ विशेषणरूपसे है, जिन विशेषणोंका होना भी अनिवार्य है। अब यहाँ यदि प्रधानरूपसे कहा जाय कि द्रव्य स्वयं अर्थ वह स्वयं अपना वेदन करे सो प्रत्यक्ष है, तब तो मतिज्ञान और

श्रुतज्ञान ये गर्भित हो ही नहीं सकते, क्योंकि इस प्रकारका स्पष्ट वेदन मतिज्ञान श्रुतज्ञानमे नहीं है। हाँ यदि गौणरूपसे द्रव्यस्वरूप अर्थात् वेदन कहा जाय तो वहाँ व्यवहारनयसे मतिज्ञान, श्रुतज्ञान आ सकता है और इसी कारण उन्हें सांख्यव्यवहारिक प्रत्यक्ष कहा है मतिज्ञान को। तो भले ही मतिज्ञान सांख्यव्यवहारिक प्रत्यक्ष रहे, किन्तु यहाँ तो प्रधानरूपसे प्रत्यक्षके लक्षणका वर्णन है, इस कारण सांख्यव्यवहारिक प्रत्यक्षको प्रत्यक्ष नहीं कहते, क्योंकि परोक्ष है। स्मृति आदिक भी मतिज्ञान हैं और श्रुतज्ञान तो सम्पूर्ण रूपसे अस्पष्ट है, इस कारण मतिज्ञान प्रत्यक्ष है ही नहीं। अब प्रत्यक्षके लक्षणमे जो साकार विशेषण दिया है याने जो साकार वेदन है वह है प्रत्यक्ष याने द्रव्यार्थ आत्मवेदन जहा स्पष्ट और साकार है वह प्रत्यक्ष प्रमाण है। तो साकार शब्दके देनेसे दर्शनका निवारण हो गया, अर्थात् अवधिदर्शन और केवलदर्शन, ये प्रत्यक्षज्ञान नहीं है, क्योंकि वे निराकार हैं। अजसा, यह विशेषण देनेसे सम्यक्पदका अधिकार बनता है, इस कारण विभगज्ञान (वृत्तवधिज्ञान) का निवारण हो जाता है। इस प्रकार जो द्रव्यादि विषयक है वह प्रत्यक्ष प्रमाण है।

केवलज्ञानमे सकलप्रत्यक्षत्वका दिग्दर्शन—यहाँ इस प्रत्यक्षके लक्षणमे केवलज्ञान भले प्रकार सिद्ध होता है, क्योंकि केवलज्ञान तो पूर्णतया स्पष्ट है। ज्ञेयाकार अनिवारित होने से साकार है, सम्यक् है और एक साथ ही समस्त द्रव्योका जाननहार है। संपूर्णरूपसे पदार्थों को जाननेके कारण अधिक पूज्य पुरुषोंने यह केवलज्ञान प्रत्यक्ष तो एक आदर्श और अवर्णनीय है। यह केवलज्ञान क्रमसे अर्थको नहीं जानता, किन्तु एक साथ ही समस्त सत् इसमे प्रतिभासित होते हैं। इन्द्रिय मन आदिक कारणोंसे भी अतिक्रान्त है। इन्द्रिय मन उनके हैं ही नहीं, अथवा उनकी अपेक्षा होती ही नहीं। यह केवलज्ञान निर्दोष है और समस्त कर्म कलकोसे रहित है। ऐसा प्रत्यक्षज्ञान अथवा सर्वज्ञानको मिद्धि इस तरह होती है कि ऐसा यह योगियोका प्रत्यक्ष भुव्यवस्थित है, क्योंकि इसमे बाधक कारणोका अभाव है। जैसे कि जब स्वयंको प्रत्यक्ष जाननेमे जो स्वसम्बेदन होता है उसमे बाधक कारण नहीं है, अतएव प्रत्यक्ष है, इसी प्रकार केवलज्ञानकी मिद्धिका कोई बाधक कारण नहीं है। प्रत्यक्ष प्रमाण सामान्यरूपसे सिद्ध किया हो गया है—ऐसा उसमे किसीको विवाद नहीं। उस प्रत्यक्ष प्रमाणके सम्बन्धमे यह बताया जा रहा है कि यह योगियोका प्रत्यक्ष तो परमयोगी जिनको केवलज्ञान एक साथ समस्त पदार्थोंको विषय करता है, क्रमरहित है और इन्द्रियके आगे नही है। इसका कारण यह है कि जब समस्त कर्मकलक दूर हो गए, निर्दोषता प्रकट हो गई तो अब यह पराधीन नहीं रह सकता, अतएव एक साथ समस्त सत्को विषय करेगा। कोई इसमे कलक होता ही नहीं है, क्योंकि कलक तो पर-उपाधि है। जहाँ पर-उपाधि नहीं हुई है वहाँ कभी पर-उपाधि न रहे, क्या यह भी होता है? तो जब सम्पूर्ण ज्ञानावरणका सदा

के लिए क्षय हो गया, तो केवलज्ञान तो सूर्यके समान एकदम पूर्ण स्पष्ट होता हुआ समस्त पदार्थोंको विषय करने वाला होता है। चूँकि कर्मकलक न रहे, इस कारण वह ज्ञान एक साथ ही समस्त पदार्थोंको जानने वाला होता है। चूँकि कर्मकलक नहीं रहे, इस कारण उस ज्ञानको अब इन्द्रिय और मनकी अपेक्षा नहीं करनी पड़ती। इस प्रकार सर्वज्ञका प्रत्यक्षज्ञान क्रमरहित है, एक साथ सबको जानता है। इन्द्रियकी आधीनता नहीं है।

प्रत्यक्ष ज्ञानोमे प्रत्यक्षत्वकी सिद्धि की निर्वाधता—यदि कोई यह कहे कि प्रत्यक्ष ज्ञान से तो कोई सर्वज्ञ दिखता ही नहीं है, तब तो बाधक प्रमाण अपने आप आ गया। ऐसी शङ्का करने वाले जरा यह सोचें कि इस देश और इस कालमे क्या सर्वज्ञ परमात्मा नहीं दिखता? इस कारण सर्वज्ञका अभाव है या सब देश, सब कालमे सर्वज्ञ नहीं है, इस कारण सर्वज्ञका अभाव है। यदि कहो कि इस देशमे, इस कालमे नहीं है तो ठीक है। यहाँ नहीं है। यहाँ न होनेसे सब जगहका अभाव तो नहीं सिद्ध हो सकता। अरे यदि कहो कि सभी देश और सभी कालोमे नहीं है तो क्या तुमने यह परख लिया कि सब देशोमे सर्वज्ञ नहीं है? अगर तुमने सब देश जान लिया और सब काल जान लिया तो तुम ही सर्वज्ञ हो गए। और सर्वज्ञका प्रमाण अपना अनुभव बता सकता है, क्योंकि ज्ञानकी ऐसी कला है कि वह निरन्तर सत् पदार्थको जानता ही रहे? अब उसमे क्रम उत्पन्न करने वाले कलक और इन्द्रियाँ जब जीवित हैं तब ज्ञानकी एक दुर्दशा होती है। और जहा उपाधि नहीं है, आवरण नहीं है, वहाँ फिर क्या बजह है कि ज्ञान पदार्थोंको क्रमसे जाने या थोड़ा जाने। सकल प्रत्यक्षज्ञान परमयोगी जनोके होता है और वह समस्त सत्को एक साथ जानने वाला है। वह केवलज्ञान तो सम्पूर्ण प्रत्यक्ष है और अवधिज्ञान, मन पर्ययज्ञान एकदेश प्रत्यक्ष है, क्योंकि अवधिज्ञान जीवकी अवधिज्ञानावरणका क्षयोपशम है, क्षय नहीं है। क्षयोपशममे यह होता है कि सर्वघाती स्पर्धकोका उदयाभावी क्षय व उन्ही उपशम और देशघाती स्पर्धकोका उदय तो चूँकि क्षयोपशममे उदय भी चलता है, इस कारणसे सम्पूर्ण ज्ञान नहीं बन सकता। तो अवधिज्ञान, मन पर्ययज्ञान—ये दो तो एकदेश प्रत्यक्ष है, किन्तु केवलज्ञान, सर्वदेश प्रत्यक्ष है।

मात्र आत्माके आश्रयसे उत्पन्न होने वाले ज्ञानको प्रत्यक्षज्ञानका लक्षण स्वीकार न करने वाले शंकाकार द्वारा अभिमत कल्पनापोढ लक्षणकी मोमासा—यहा क्षणिकवादी आशका करते हैं कि प्रत्यक्षका लक्षण जो यह कहा है कि जो आत्माका आलम्बन लेकर ज्ञान हो सो प्रत्यक्ष है। यह लक्षण दुरुह है। प्रत्यक्षका लक्षण तो यह है कि जो कल्पनासे रहित है, और जो भ्रान्तिसे रहित है उसे प्रत्यक्ष कहते हैं। ऐसी आशका करने वाले यह बतायें कि कल्पनाका अर्थ क्या मानते हो? क्या कल्पनाका अर्थ यह है कि जो अस्पष्ट रूप प्रतीति है

सो काल्पनिक है अथवा कल्पनाका अर्थ यह है कि जो स्व और अर्थका निश्चय करे सो काल्पनिक है अथवा क्या कल्पनाका यह अर्थ है कि जो शब्दयोजनासे सहित होकर ज्ञान बने सो कल्पना है अथवा क्या कल्पनाका यह अर्थ है कि शब्दका ससर्ग हो सके इस योग्य जो प्रतिभास हो सो कल्पना है । इन चार प्रकारके विकल्पोमे से जो प्रथम दो विकल्प है कि अस्पष्ट प्रतीति होना सो कल्पना है अथवा स्व और पदार्थका निश्चय होना सो कल्पना है । इस लक्षणमे यह विसम्वाद न बनेगा, पर इन लक्षणोको न कहकर और-और प्रकारके लक्षण कहे जायें, जैसे जो शब्दयोजनासे सहित ज्ञान है सो कल्पना है अथवा शब्द ससर्ग योग्य जो प्रतिभास है सो कल्पना है या वस्तु स्पर्शन न करने वाली जो जानकारी है सो कल्पना है आदिक अन्य-अन्य विरुद्ध लक्षणोको बताये तो वह विवेक नहीं है । क्षणिकवादियोने स्वयं यह माना है कि जो कल्पनासे घिरे हुए अर्थका स्पष्ट प्रतिभास नहीं हो पाता, इससे ही स्पष्ट है कि कल्पना कोई भी स्पष्ट नहीं हुआ करती । तो यही बात बन गई कि जो अस्पष्ट प्रतीति है सो कल्पना है ।

प्रत्यक्षको अस्पष्टप्रतीतिलक्षणात्मक कल्पनासे अपोढ माननेमे सिद्धसाधनता—यदि इस प्रमाणमे कोई पक्षपाती यह कहे कि अस्पष्ट ज्ञानका नाम कल्पना नहीं है, क्योंकि स्वप्नमे भी होती तो है कल्पना, मगर स्पष्ट प्रतीति होती हुई होती है । तब यह बात न रही कि जो भी कल्पना होती है वह अस्पष्ट प्रतिभास वाली होती है । देखो स्वप्नमे कल्पना तो बन गई, पर स्पष्ट प्रतिभास चल रहा । इसके समाधानमे यह समझना चाहिए कि स्वप्नमे जो जानकारी हो रही उमे तो शकाकारने इन्द्रियजन्य ज्ञान माना है, और जब इन्द्रियजन्य ज्ञान माना है तो प्रत्यक्ष हो गया । फिर अस्पष्ट प्रतिभासका नाम कल्पना है—इस लक्षणमे अव्याप्ति दोष क्यों दिया जा रहा ? वह तो कल्पना ही नहीं है । जो स्वप्नमे हुई उसे तो बौद्ध इन्द्रियजन्य प्रत्यक्ष मानते हैं और उनको इस तरह प्रत्यक्ष मानते हैं कि सोनेसे पहले जाग्रत अवस्थामे जो इन्द्रिय का व्यापार चल रहा था उसके ही अनुकरणमे यह कल्पना बनाता है । तो यो बौद्धमतानुसार स्वप्नमे होने वाली जानकारी जो स्पष्ट चल रही है वह निर्विकल्प प्रत्यक्ष बना, तब यह सिद्ध हुआ कि कल्पनाका यही लक्षण ठीक है कि जो स्पष्ट प्रतीति हो सो कल्पना है । यहाँ शंकाकार कहते हैं कि अस्पष्ट प्रतीति कल्पना है—इस लक्षणमे अव्याप्ति दोष है । देखो कहीं बालू का रेत हो या फूला हुआ काँस हो उसको देखकर लोगोको यह भ्रम हो जाता है कि यह जल है । तो उस मरीचिकामे जलकी कल्पना हुई है और स्पष्ट ज्ञान चल रहा है । तो कल्पनामे भी स्पष्टता तो आ ही गई । इसके समाधानमे यह समझना कि वहाँ जलका ज्ञान स्वयं स्पष्ट नहीं है । बात यह हुई है कि चक्षुइन्द्रियसे जो जाना गया पदार्थ है उसमे जो जलज्ञान हो रहा सो जो स्पष्टता चल रही, उसका जलज्ञानमे आरोप कर दिया गया, और यो वह स्पष्ट प्रति-

भास माना जाने लगा । वस्तुतः तो वह अस्पष्ट ज्ञान है, इस कारण स्पष्ट प्रतीति कल्पना है । इस लक्षणमें कोई दोष नहीं आता और न इस लक्षणमें अतिव्याप्ति दोष होता है, क्योंकि कोई भी कल्पना ऐसी नहीं जिसमें अस्पष्टता न हो । अब यहाँ बौद्ध शका करते हैं कि देखो जब दूरसे वृक्ष, घर, मनुष्य आदिक कुछ देखे जाते हैं तो है तो कल्पनारहित ज्ञान, समीचीन ज्ञान है, मगर वहाँ भी अस्पष्टता तो देखी जा रही है । तो कल्पनारहित समीचीन ज्ञानमें जब अस्पष्ट देखा जा रहा है तो कल्पनाका लक्षण अस्पष्ट प्रतिभास करना सही तो न बना । समाधानमें कहते हैं कि बात वहा यह है कि दूरसे देखकर जो प्रत्यक्ष ज्ञान हो उस प्रत्यक्ष ज्ञानमें जो झूठा विकल्पज्ञान है उसकी अस्पष्टताके साथ इस ज्ञानको एकत्वका आरोप किया गया है याने इन्द्रियसे जितना जाना उतना तो वह स्पष्ट है । अब उसके आगे जो जाना जा रहा कि इतना बड़ा, इतना लम्बा, इतना छोटा वह विकल्पज्ञानकी अस्पष्टता है । तो विकल्पज्ञानकी अस्पष्टताका प्रत्यक्षके साथ एकत्वका आरोप हुआ है, इसलिए वह प्रत्यक्ष अस्पष्ट प्रतीत हो रहा है । और इस कारण कल्पनाके लक्षणमें अतिव्याप्ति दोष नहीं आया । यदि कल्पनारहित ज्ञानमें अस्पष्टताका अभाव हो तब ही तो दोष आयगा । इससे कल्पनाका अन्य-अन्य लक्षण न कहकर यह लक्षण कर लेना चाहिए कि जो अस्पष्ट प्रतीति है सो कल्पना है ।

स्वपरनिश्चायकलक्षणात्मक कल्पनासे रहितको प्रत्यक्ष माननेमें असत्प्रलापकी स्पष्टता—कल्पनाके दूसरे लक्षणपर विचार करें । जो द्वितीय विकल्पमें कहा गया था कि अपना और पदार्थका निश्चय करनेका नाम कल्पना है, और ऐसा कल्पनासे रहित जो ज्ञान होगा वह प्रत्यक्ष है । ऐसा प्रत्यक्षका लक्षण करना विलकुल सदोष हो गया । जो यह लक्षण किया जा रहा कि कल्पनासे रहित ज्ञान प्रत्यक्ष होता, और ऐसा कल्पनासे रहित बना रहे हो कि जहाँ स्व और पदार्थका निश्चय हो, उससे रहित ज्ञान है तो स्वार्थ निश्चयसे रहित ज्ञान प्रमाण ही नहीं हो सकता, सो प्रत्यक्षके लक्षणमें जो ४ विकल्प पूछे गए थे उनमेंसे अगर पहले प्रकारके लक्षण वाले कल्पनासे रहितको प्रत्यक्ष मानते हो तो यह सिद्ध ही है, उसमें कोई दोष नहीं है, अर्थात् अस्पष्ट प्रतीतिसे रहित ज्ञान प्रत्यक्ष कहलाता है, सो युक्त ही है । प्रत्यक्ष ज्ञान स्पष्ट प्रतिभासी होता है, और उसमें अस्पष्टप्रतीतिरहितताका अभाव है ।

देखिये प्रतीति दोनो प्रकारसे होती है, किसी पदार्थका ज्ञान स्पष्ट प्रतीति सहित है और किसी पदार्थका ज्ञान अस्पष्ट प्रतिभास सहित है । अगर अस्पष्ट प्रतिभास वाली प्रतीति न मानी जाय तब बौद्ध ही स्वयं यह बताये कि प्रत्यक्षमें और अनुमान आदिकमें भेदग्रहण किस विधिसे किया जा सकता है ? प्रत्यक्ष अनुमानसे भिन्न प्रमाण है, यह इसी बलपर ही जाना जाता है कि प्रत्यक्ष तो होता स्पष्टप्रतिभासरूप और अनुमान होता है अस्पष्टप्रतिभासरूप । इससे अस्पष्ट प्रतीतिका नाम कल्पना है, यह बात युक्त है और ऐसा कल्पनासे रहित ज्ञान

प्रत्यक्ष होता है वह भी युक्त है। अब द्वितीय विकल्प वाले कल्पनाके लक्षणपर विचार करें। इस द्वितीय विकल्पमें यह कहा है कि जो स्व और अर्थका निर्णय करे उसको कल्पना कहते हैं। सो यह बात तो सही है, किन्तु ऐसा कल्पनासे रहित ज्ञानको अगर प्रत्यक्षज्ञान मानते तो असम्भव है, क्योंकि स्व और अर्थके निश्चयसे रहित कोई भी ज्ञान नहीं होता, न प्रमाण होता है, अर्थात् जो भी ज्ञान होगा, प्रमाण होगा वह निर्णायक ही होता है। जैसे अस्पष्ट प्रतीति कल्पना है और ऐसी कल्पनासे रहित प्रत्यक्ष है, यह लक्षण सही है, ऐसे ही स्व और अर्थको निश्चय करने वाला ज्ञान कल्पना है, यह भी सही तो है, किन्तु ऐसी कल्पना प्रत्येक ज्ञानका प्राण है।

अस्पष्ट और स्पष्टप्रतीतिकी अप्रत्यक्षता व प्रत्यक्षताका पुनः ईक्षण—जो यह बात कही थी कि अत्यन्त दूर रहने वाले वृक्ष आदिकमें अस्पष्ट ज्ञान होता है तो वह तो प्रत्यक्ष ही है, वहाँ जो चक्षुसे जाना वह स्पष्ट है। तो इस बारेमें जो कल्पना की, वह स्पष्ट है। यहाँ ऐसा भी उत्तर नहीं बन सकता कि दूरवर्ती वृक्षका ज्ञान श्रुतज्ञान होगा, प्रत्यक्ष न होगा, यह बात यो नहीं की जा सकती कि वह तो सीधा इन्द्रियजन्य ज्ञान है। भूतिज्ञानसे जाने गए पदार्थके साथ ससर्ग रखने वाले अन्य पदार्थोंकी जो तर्कणा है वह श्रुतज्ञान है। तो श्रुतज्ञान तो अस्पष्ट हुआ, सविकल्प हुआ, पर जितने प्रत्यक्ष ज्ञान है वे अस्पष्ट नहीं होते, स्पष्ट ही होते, और निर्विकल्प नहीं होते। दूसरी बात यह है कि अस्पष्ट रूपसे जो विचार करने वाले ज्ञान हैं उन सबको श्रुतज्ञान कहना युक्त नहीं है। जो-जो अस्पष्ट रूपसे ज्ञान करे वह सब श्रुतज्ञान है, यह कहना ठीक नहीं। स्मरण, प्रत्यभिज्ञान, व्याप्तिज्ञान—ये अस्पष्ट है तो भी श्रुतज्ञान नहीं है।

स्व और अर्थके निश्चयरूप कल्पनासे रहितपनेकी प्रत्यक्षज्ञानमें व सभी ज्ञानोंमें असंभवता—यहाँ शब्दाकार आशका करते हैं कि हम स्पष्ट प्रतीतिको कल्पना नहीं कहते और ऐसे कल्पनासे रहितको प्रत्यक्ष नहीं कहते। ऐसा माने तो सिद्ध साधन है। यहाँ तो यह कहते हैं कि जितनी भी कल्पनायें होती हैं वे स्व और पदार्थका निर्णय करने वाली होती हैं, निर्विकल्प प्रत्यक्षके समय निर्णय नहीं है, क्योंकि जब निर्विकल्प प्रत्यक्ष है तब पदार्थका सद्भाव है और जब उस पदार्थके बारेमें निर्णय बनता है उस समय पदार्थ रहता नहीं, क्योंकि पदार्थ एक क्षणको रहकर ही नष्ट हो जाता है। तो जो पदार्थको न छुवे और और ज्ञान बने वह सब सविकल्प ज्ञान है, कल्पना है ?

इसके समाधानमें कहते हैं कि स्व और अर्थका निश्चय करने वाले ज्ञानको कल्पना कहेंगे, पर ऐसे कल्पनासे रहित ज्ञानको प्रत्यक्ष कहेंगे तो यह बिल्कुल असम्भव है, क्योंकि स्वार्थ निश्चयरूप कल्पनासे रहित कोई ज्ञान नहीं कहलाता। यदि कोई ज्ञान ऐसा भी हो कि

सम्पूर्ण विकल्पसे पृथक् है उस अवस्थामे भी सभी प्रकारके व्यवसायोसे रहित हो तो भी स्वसम्बेध तो हो ही रहा है, इसलिए स्व और अर्थके निश्चयसे रहित कोई भी ज्ञान नहीं बनता। ऐसा सोचना कि जिसमे विकल्प न उठे वह ज्ञान प्रत्यक्ष है सो आपेक्षिक ढंगसे तो कह सकते हो, किन्तु ऐसा कोई ज्ञान नहीं जहाँ विकल्प नहीं है याने स्व अर्थका निर्णय नहीं है। सब ओरसे चित्तको हटा भी लिया गया और वह बहुत शान्त स्थितिमे है, अन्तरङ्ग आत्मासे स्थित बन रहा है, फिर भी चक्षुके द्वारा अपने ज्ञानको भीतरमे स्पष्ट निर्णीत कर रहा और रूपमात्रको भी स्पष्ट निर्णीत कर रहा है। तो सकल्प-विकल्पमे रहित अवस्थामे और भी अधिक स्पष्ट निर्णय होता है, इसलिए स्वार्थ निर्णयसे रहित है प्रत्यक्षज्ञान—यह कहना अत्यन्त असंगत है और फिर यह भी सोचिये कि प्रत्यक्षज्ञान कल्पनासे रहित है, यह प्रत्यक्षसे तो सिद्ध होता नहीं और अनुमानसे भी सिद्ध नहीं होता, क्योंकि पहले जब बार-बार विकल्प किया हो जीवने तो उन विकल्पोंको करता हुआ ही तो अनुमान कर पाता है, इन्द्रियजन्य ज्ञानको प्रत्यक्षताके निर्णयमे कि पहले जब इन्द्रियजन्य ज्ञान प्रत्यक्ष हुआ था तब भी कुछ स्व अर्थ निर्णय हो चुका था। तब ही तो उसके स्मरणमे विकल्प बन रहा है।

किसी भी पदार्थका स्मरण तब हो तो होता है जब पहले जाना हुआ हो। निर्विकल्प ज्ञानसे जो जाना था उसके विषयमे दूसरे क्षण जो स्वार्थ निर्णयरूप विकल्प होता है वह तब ही तो हुआ जब कुछ निर्णयका पहले भी भान हो। तो कोरा निर्विकल्प ज्ञान प्रत्यक्ष है, इस बातकी सिद्धि अनुमानसे भी नहीं बन सकती। अनुमानसे तब ही बनेगा जब उस प्रत्यक्षके समय भी स्व और अर्थका निर्णय मान लिया जाय। अगर प्रत्यक्षके समय स्व और पदार्थका निर्णय नहीं माना जाता तो स्मृतिज्ञान भी नहीं हो सकता। यदि कहो कि, अभ्यास आदिक विशेषोंके कारण वह सब स्मरण ज्ञान हो जायगा। तो भाई वह अभ्यास, क्या है? स्व और अर्थका निश्चय ही तो है। तब अपने आप यह सिद्ध हो गया कि स्व और अर्थका निश्चय करने वाला ज्ञान प्रमाण है। यह बात प्रत्यक्षमे भी पायी जाती है और परोक्षमे भी याने प्रत्यक्षज्ञान भी स्व और अर्थका निर्णय करने वाला है और परोक्षज्ञान भी स्व और अर्थका निर्णय करने वाला है। अन्तर यह है कि परोक्षज्ञानमे तो अस्पष्ट प्रतीति है, किन्तु प्रत्यक्षज्ञानमे स्पष्ट प्रतीति है।

निर्विकल्प अर्थसे उत्पन्न होने वाले ज्ञानकी निर्विकल्पकताके मंतव्यकी मीमांसा—यह क्षणिकवादी कहते हैं कि प्रत्यक्ष ज्ञान तो निर्विकल्प ही है। इसका कारण यह है कि जब प्रत्यक्ष ज्ञानका विषयभूत पदार्थ स्वयं निर्विकल्प है, पदार्थका स्वरूप कल्पनासे रहित है तो उस ही अर्थके सम्बन्धमे प्रत्यक्ष ज्ञान हुआ। तो जिस प्रकार अर्थ निर्विकल्प है उसी प्रकार उस पदार्थसे उत्पन्न होने वाला प्रत्यक्ष ज्ञान भी निर्विकल्प है, जिस पदार्थकी उत्तर समयमे

होने वाली पर्याय पदार्थजन्य है। सो जैसा पदार्थ है उसके अनुरूप पर्याय है तो ऐसे ही पदार्थसे ही प्रत्यक्षज्ञान उत्पन्न हुआ है तो वह भी निर्विकल्प है। कार्य तो कारणके सदृश हुआ करता है। उसके समाधानमें कहते हैं कि यह कथन तो विरुद्ध साधक है, याने यह कहा जा रहा है कि निर्विकल्प अर्थके निमित्तसे उत्पन्न हुआ है प्रत्यक्षज्ञान, सो यह हेतु सिद्धिके विरुद्ध है। देखो आत्मा में जड़ पदार्थके निमित्तसे सुख दुःख इच्छा चेतनरूप उत्पन्न हो जाते हैं। तो जड़ से जड़ ही तो होना चाहिए, पर लो जड़से चेतन बन गया तो कहाँ रही कार्यकी कारणसदृशता ?

दूसरी बात यह है कि घट-पट आदिक पदार्थोंको सर्वथा निर्विकल्प नहीं कहा जा सकता, क्योंकि जातिविशेष सम्बन्ध छोटे बड़े आदिक वास्तविक भेदरूप कल्पनाओंसे वे पदार्थ तदात्मक हो रहे हैं। तो सविकल्प अर्थ रहा ना ? तो लोग जैसे कहते थे कि निर्विकल्प अर्थ के सामर्थ्यसे उत्पन्न ज्ञान निर्विकल्प है तो यहाँ यह भी कह सकते कि सविकल्प अर्थके सामर्थ्यसे उत्पन्न होनेके कारण प्रत्यक्षज्ञान सविकल्प है, और वह निर्दोष होकर स्पष्ट है। तो प्रत्यक्ष को निर्विकल्प सिद्ध करनेके लिए जो शकाकारने हेतु दिया है कि निर्विकल्प अर्थकी सामर्थ्यसे उत्पन्न होता है यह हेतु विरुद्ध है। अर्थकी सामर्थ्यसे उत्पन्न होता है तो अर्थ सविकल्प है। तो सविकल्प प्रत्यक्ष बन जायगा। वस्तुतः देखा जाय तो प्रत्यक्षज्ञान निर्मल स्पष्ट है, पर है सविकल्प, क्योंकि उस स्पष्ट ज्ञानमें स्पष्टपनेका आरोप तो है, याने कल्पना तो चल ही रही है कि प्रत्यक्षज्ञान स्पष्ट है, कल्पनारहित कहाँ हुआ ? जो स्पष्ट होगा वह विशेषसे सहित है। ऐसा प्रतिभासमें आ रहा तो वह निर्विकल्प होगा या सविकल्प। स्पष्ट ज्ञान तो सविकल्प है, स्व और अर्थके निश्चयरूप है।

निर्विकल्प प्रत्यक्षज्ञानसे सविकल्प निश्चायक ज्ञानकी उत्पत्ति मानने वालोंको निर्विकल्प अर्थसे सविकल्प ज्ञानकी उत्पत्ति माननेमें हिचक न लानेका शिक्षण—यहाँ निरशक्षणिकवादी शका करते हैं कि जो यह कहा था कि जाति द्रव्यादिक स्वरूप अर्थसे प्रत्यक्ष उत्पन्न होता है सो यह कैसे सम्भव है, क्योंकि पदार्थ तो जाति शब्दयोजना आदिक सभी कल्पनाओं से रहित है। तो अर्थ तो निर्विकल्प ही है, सविकल्प नहीं है। और निर्विकल्प अर्थसे उत्पन्न होने वाला प्रत्यक्ष ज्ञान निर्विकल्प ही कहा जायगा।

इस आशकाका समाधान यह है कि देखो बौद्ध जन ही तो यह मान रहे कि पदार्थ का ज्ञान निर्विकल्प प्रत्यक्ष तो हुआ, पर निर्विकल्प प्रत्यक्षसे उत्पन्न होता है सविकल्प ज्ञान, तो देखो सही ज्ञान सविकल्प ज्ञान, सविकल्प ज्ञान, अनुमान ज्ञान निर्विकल्प प्रत्यक्षसे उत्पन्न हुआ ना ? तो जैसे निर्विकल्प प्रत्यक्ष ज्ञानसे सविकल्प ज्ञान बन सकता है, ऐसे ही निर्विकल्प अर्थसे सविकल्प ज्ञान बन जायगा। क्षणिकवादियोंका सिद्धान्त यह है कि पदार्थके क्षणमें

निर्विकल्प ज्ञान होता है, वहाँ पदार्थका निर्णय नहीं है। उसके बाद पदार्थका जो निर्णय होता है वह सविकल्प ज्ञान है। तो निर्विकल्प ज्ञानसे ही तो सविकल्प ज्ञान बना, ऐसे ही निर्विकल्प अर्थसे सविकल्प ज्ञान बन जाय, उसमें क्या आपत्ति? निर्विकल्प प्रत्यक्षसे तो सविकल्प ज्ञान बन जाय और निर्विकल्प अर्थसे सविकल्प प्रत्यक्ष न बने, यह तो कोरे पक्षपात की ही बात है। इस सविकल्प ज्ञानमें जो प्रत्यक्ष है वहाँ शब्दयोजना वाली प्रतीतिकी कल्पना नहीं बता रहे, किन्तु जाति गुण आदिकसे सहित प्रतीति हो ही रही है। तो ऐसी सत्य कल्पनाका वहाँ विरोध नहीं हो सकता, अतएव प्रत्यक्षज्ञान निर्विकल्प है, ऐसा एकान्त करना युक्त नहीं है।

कल्पनाके लक्षणके भेदसे प्रत्यक्षज्ञानमें कथञ्चित् निर्विकल्पता व कथञ्चित् सविकल्पता की प्रसिद्धि — प्रत्यक्षज्ञानकी जो कल्पना होती है वह निर्णयरूप कल्पना है। श्रुतज्ञानमें जो कल्पना होती है वह तो संकेत और स्मरणके उपायसे होती है। और श्रुतज्ञानमें इस शुद्ध पदार्थविषयक दृष्ट अनिष्ट सकल्प रहता है, लेकिन ऐसी कल्पना हम प्रत्यक्षज्ञानमें नहीं कह रहे, वह तो स्वार्थ निर्णयरूप कल्पना है जो प्रत्यक्षमें चलती है और ऐसा विकल्प चले बिना ज्ञान बनता ही नहीं है। जब ज्ञान हो रहा है तो कुछ निर्णय करता हुआ ही तो होता है। जो निर्णय है सो विकल्प है। जितने भी प्रत्यक्षज्ञान होते हैं वे स्वयं ही निश्चयात्मक होते हैं। बौद्ध जन जो ऐसा कहते हैं कि प्रत्यक्ष ज्ञान निश्चयात्मक नहीं होता, किन्तु शब्दादिककी अपेक्षा रखकर कल्पना बनती है तब निश्चयात्मक सविकल्प ज्ञान होता है। तो भला शब्दादिककी अपेक्षा रखनेसे निर्णय बनता है तो इसमें तो इतरेतराश्रय दोष हो गया, क्योंकि जब कुछ निर्णय बने तब तो शब्दादिककी योजना चले और मानता है यह कि शब्दयोजना चले तब निर्णय हो तो यह इतरेतराश्रय दोष हो गया। इससे निर्णयशून्य ज्ञानको प्रमाण न कहना चाहिये।

दूसरी बात यह है कि यदि निर्णय अपने शब्दविशेषकी अपेक्षा करता है तो जिस शब्दविशेषकी अपेक्षा की उस शब्दविशेषका भी तो निर्णय होना चाहिए। उसका निर्णय करनेके लिए अन्य शब्दविशेषकी अपेक्षा होगी। उसका भी निर्णय चाहिए तो इस तरहसे अनवस्था दोष आयागा। यदि कुछ दूर चलकर याने कुछ तो शब्दान्तर निर्णयान्तर मानते गए और कुछके बाद यदि यह माना जाय कि चौथा, छठा वगैरा निर्णय अपने आप ही होता है वह अन्य शब्दकी अपेक्षा नहीं रखता, तो भला फिर पहले था ही क्यों? यह मान लीजिए कि पदार्थका निर्णय स्वतः हो जाता है, वह शब्दविशेषकी अपेक्षा नहीं रखता। प्रत्यक्ष ज्ञान में ऐसा देखा ही जा रहा है कि पदार्थके देखते जानते ही तुरन्त निर्णय हो जाता है। तो जब

सभी निर्णय स्वतः होता है। तब यही निश्चय करना चाहिए कि च.हे मुख्य प्रत्यक्ष हो, चाहे एकदेश प्रत्यक्ष हो, जितने भी प्रत्यक्षज्ञान है वे कथञ्चित् निर्विकल्प है और कथञ्चित् सविकल्प है। निर्विकल्प तो यो है कि उनमें शब्दयोजना जाल नहीं चलता। और स्वविकल्प यो है कि उनमें स्व और अर्थका निश्चय पड़ा हुआ है। यदि प्रत्यक्षज्ञानको सर्वथा निर्विकल्प मान लिया जाय तो स्व और अर्थका निश्चय कैसे होगा? और यदि प्रत्यक्षज्ञानको सर्वथा सविकल्प मान लिया जाय तो उसमें फिर शब्दकल्पनायें उत्पन्न होनी चाहिए। तो इस प्रकार प्रत्यक्ष ज्ञान कथञ्चित् सविकल्प है कथञ्चित् निर्विकल्प है।

प्रत्यक्षज्ञानमें कथञ्चित् सविकल्पताकी वादी व प्रतिवादी दोनोंके द्वारा अभोष्टता— प्रत्यक्ष ज्ञानमें कथञ्चित् सविकल्पपना है, इस बातका क्षणिकवादी भी स्वीकार कर लेते हैं। उनका सिद्धान्त है कि नाम, जाति आदिक भेद व्यवहार रूप कल्पनासे रहित है प्रत्यक्ष, किन्तु स्वकीय विकल्पसे रहित हो, सो नहीं है। जैसे कि बताया है कि रूप वेदना विज्ञान सज्ञा सस्कार ये ५ विज्ञान धातुर्वे है और इसी कारण ये सब वितर्क और विचार सहित है। तो तो निर्विकल्प प्रत्यक्ष वितर्क और विचार सहित है, इसलिए तो सविकल्प है, किन्तु निरूपण आदिक विकल्प नहीं होते प्रत्यक्षमें अतएव निर्विकल्प है। सारांश यह है कि प्रत्यक्ष ज्ञानमें वितर्क और विचार रूप कल्पना मौजूद है। वितर्कका अर्थ है ज्ञानके द्वारा विषयका आलम्बन करना। कारणको जानना वितर्क है और विचारका अर्थ है कि वितर्कमें जो विषय किया गया उसको दृढ जानकारी करना सो प्रत्यक्षमें ये दोनों बातें मौजूद है, अतएव प्रत्यक्षको सर्वथा निर्विकल्प नहीं कहा जा सकता। हाँ प्रत्यक्षज्ञानमें नाम आदिककी कल्पना या निरूपण नहीं है या उममें स्मरण नहीं है, अतएव प्रत्यक्षज्ञान सविकल्प नहीं है। तो यो प्रत्यक्ष-ज्ञान भी कथञ्चित् निर्विकल्प हुआ, कथञ्चित् सविकल्प हुआ। यदि बौद्ध जन ऐसा कहे कि योगियोका प्रत्यक्ष है, जो सर्वकल्पनाजालसे रहित है सो ऐसा कहनेपर तो प्रत्यक्षका लक्षण अव्याप्ति दोषसे सहित हो गया। सर्वथा कल्पनाजाल जहाँ नहीं है उसे प्रत्यक्ष कहते हैं। तो ऐसे योगिप्रत्यक्षमें तो घट गया, किन्तु इन्द्रियप्रत्यक्षमें यह लक्षण घटित नहीं होता।

यदि ऐसी बात कहे कि लौकिकी कल्पनासे रहित होना सो प्रत्यक्ष है तो चलो ठीक है। लौकिकी कल्पनासे लक्षण तो हो गया प्रत्यक्ष, पर शास्त्रीय कल्पना तो बराबर साथमें चल रही है। शास्त्रसम्बन्धी कल्पना क्या? स्व और अर्थका निर्णय होना या अर्थाकार होना, अर्थविकल्प होना। तो शास्त्रीय कल्पना तो है, इस कारणसे प्रत्यक्षको, एकान्तको निर्विकल्प नहीं कहा जा सकता। यदि शास्त्रीय कल्पना भी न रहे प्रत्यक्षमें तब फिर बुद्धके धर्मका उपदेश ही नहीं बन सकता।

जैसे कि सर्वथा निर्विकल्प है जड पदार्थ भोपड़ी वगैरा, क्या उससे धर्मका उपदेश

चलता है? आखिर ज्ञानवान् आत्मा है और उसमें पदार्थका निर्णय है तब ही तो उपदेश चल सकता है। तो प्रत्यक्ष ज्ञानको सर्वथा निर्विकल्प न कहना चाहिए। और फिर देखिये कल्पनाशून्य है प्रत्यक्ष, यह तो कल्पना करनी ही पड़ी। और भ्रान्तिरहित है प्रत्यक्ष, यह भी कल्पना करनी पड़ी। तो जब इन दो का निर्णय समाया हुआ है प्रत्यक्ष ज्ञानमें तो यही से समझ लो कि प्रत्यक्षज्ञान कथञ्चित् सविकल्प हो गया, सो प्रत्यक्षज्ञानका कल्पनारहित अर्थ न करना, किन्तु व्यवधानके बिना स्पष्ट प्रतीति होनेको प्रत्यक्षज्ञान कहते हैं। यह लक्षण देखिये— प्रत्यक्ष अवधिज्ञान, मन पर्ययज्ञान और केवलज्ञानमें गया और एकदेश प्रत्यक्ष, साव्य-वहारिक प्रत्यक्षमें भी इस लक्षणकी झलक हो जाती है।

मुख्यप्रत्यक्षकी अतीन्द्रियताका निर्णय—अब यहाँ वैशेषिक 'मतानुयायी' कहते हैं कि कोई भी प्रत्यक्ष ऐसा नहीं है कि जो इन्द्रिय और मनकी अपेक्षा न रखता हो। सभी प्रत्यक्ष ज्ञान इन्द्रिय और मनसे उत्पन्न हुए, इन्द्रिय और मनकी अपेक्षा बिना कोई प्रत्यक्ष नहीं होता ऐसा कहने वाले वैशेषिक मतानुयायी जरा यह तो सोचें कि फिर ईश्वरके प्रत्यक्षमें यह लक्षण कैसे घटित होगा, क्योंकि ईश्वरका ज्ञान इन्द्रियजन्य नहीं है, ईश्वरका ज्ञान समस्त पदार्थोंको विषय करता है। उस ज्ञानमें इन्द्रियका सम्बन्ध नहीं है। इन्द्रियके द्वारा समस्त अर्थोंका सम्बन्ध एक साथ किसी जीवमें नहीं हो सकता है? यदि कहो कि उनका ज्ञान योगज है, धर्मविशेषसे उनका ज्ञान बना है, इसलिए सम्पूर्ण अर्थोंको जान लेता है, सो यह बात तो ठीक है, पर वह प्रत्यक्ष सन्निकर्षजन्य तो न रहा। तो प्रत्यक्षका लक्षण वह न रहा और फिर योगज धर्मविशेषसे समस्त पदार्थोंका ज्ञान होता है, यह कहना ही सीधा मान लो, फिर बीचमें इन्द्रियका पदार्थोंके साथ सन्निकर्षकी बात क्यों कही जाती? सीधी स्पष्ट बात यह है कि ज्ञानमें ज्ञानके लीन होनेको समाधि कहते हैं और ऐसी समाधिसे एक विशिष्ट अतिशय वाला ज्ञान उत्पन्न होता है, जिसका नाम एक ज्ञान है, उस ज्ञानके द्वारा एक साथ ही सम्पूर्ण पदार्थोंका प्रत्यक्ष हो जाता है। आत्मा स्वयं ज्ञानमय है और उस ज्ञानमें स्वयं ही जाननेकी सामर्थ्य है। निर्दोष निरावरण ज्ञान हो जानेसे अब यह सर्वज्ञका ज्ञान इन्द्रिय और मनकी अपेक्षा नहीं रखता।

अब इस प्रसंगमें सांख्यसिद्धान्तानुयायी कहते हैं कि पौद्गलिक इन्द्रियोंकी वृत्ति होने का ही नाम प्रत्यक्ष है। वह कैसे कि पहले तो इन्द्रिय अर्थका सामान्य रूपसे परिचय करती है। जैसे आँखोंसे देखा तो रूप है, रसनासे जाना तो रस है, ऐसा एक सामान्यावलोकन होता है, फिर सामान्य अवलोकन किए गए पदार्थका मन सकल्प करता है। हाँ वह पदार्थ ऐसा है, इसके पश्चात् सकल्प किए गए पदार्थमें अहंकार और अभिमान करता है। मैं हूँ, मैं जानता हूँ, इस प्रकारका अभिमान हो और इस अभिमानसे जो क्रिया जानी गई, मैं जानता

हू, मैं पदार्थको जानता हू। तो जिस पदार्थको जाननेका अभिमान हुआ उसका निर्णय बुद्धि करती है। तो यहाँ तक तो सब प्रकृतिका ही कार्य है। फिर प्रकृतिकी इस क्रियामे जो अन्तिम क्रिया है याने बुद्धिसे निर्णय किया गया। अब यहाँ चेतन क्या काम करता है कि बुद्धिसे निर्णीत किए गए पदार्थको यह आत्मा चेत लेता है और इस तरहसे इन्द्रिय मन आदिककी वृत्ति ही प्रत्यक्ष सिद्ध बन गई।

ऐसा साख्यसिद्धान्तानुयायियोका कथन सगत नहीं बनता, कारण कि इस तरहकी वृत्ति एक ही बारमे सम्पूर्ण पदार्थोंका विषय नहीं कर सकती। इन्द्रियव्यापारसे प्रत्यक्ष बने तो योगिप्रत्यक्ष सिद्ध नहीं हो सकता, क्योंकि इन्द्रियवृत्तिरूप प्रत्यक्ष तो आशिक ज्ञान है और सर्वज्ञ प्रत्यक्ष तो सर्वपदार्थविषयक ज्ञान है। तो इस प्रकार इन्द्रियवृत्तिरूप प्रत्यक्ष सिद्ध नहीं होता, किन्तु जो ज्ञान सब व्यवधानोंके बिना समस्त पदार्थोंका साक्षात्कार करने वाला हो, स्पष्ट निर्णय रखता हो वह तो है मुख्य सम्पूर्ण प्रत्यक्ष और बिना इन्द्रियके मनकी सहायता बिना अपने विषयका स्पष्ट ज्ञान हो वह है अवधिज्ञान और मनःपर्ययज्ञान प्रत्यक्ष। और जो एकदेश स्पष्ट ज्ञान करता हो, वह है साव्यवहारिक प्रत्यक्ष। इस सूत्रमे साव्यवहारिक प्रत्यक्षको सगत नहीं किया गया है, क्योंकि वह तो वास्तवमे परोक्षज्ञान ही है। यहाँ परोक्षज्ञानमे अवधिज्ञान, मनःपर्ययज्ञान और केवलज्ञान—ये तीन ज्ञान लिए गए हैं, ये अपने और पदार्थका निश्चय करने वाले हैं और स्पष्ट अनुभव करते हैं। तो जो स्पष्ट ज्ञान हो वह प्रत्यक्ष है और इसमे अन्य अर्थात् जो ज्ञान स्पष्ट नहीं, अस्पष्ट है वह परोक्ष है। इस तरह प्रत्यक्ष और परोक्ष—इन दो भेदोंमे समस्त ज्ञान आता है। अब प्रत्यक्ष और परोक्ष दोनोंका सक्षिप्त विवेचन करके अब प्रथम परोक्ष ज्ञानके प्रकारोंको कहते हैं।

मतिः स्मृतिः सज्ञा चिन्ताऽभिनिबोध इत्यनर्थान्तरम् ॥१३॥

प्रकृत सूत्ररचनाका प्रयोजन मतिज्ञानान्तर्गत बोधोका संग्रह—मति, स्मृति सज्ञा अर्थात् प्रत्यभिज्ञान, चिन्ता अर्थात् तर्क तथा अनुमान—ये सब मतिज्ञानके अनर्थान्तर हैं अर्थात् मतिज्ञानके ही भेद प्रभेद है। यह सूत्र इसलिए कहना पड़ा कि मतिज्ञानके जितने भेद हैं उन भेदोंका मतिज्ञानमे ही अन्तर्भाव करना, नहीं तो ऐसे अनेक प्रमाण मानने पड़ेगे। कोई कहे कि स्मरण भी तो प्रमाण है और वह इन ज्ञानोंमे आया नहीं, मति, श्रुत, अवधि, मनःपर्यय, केवलज्ञान—इन ५ मे आया नहीं। तो क्या वह एक छठा प्रमाण है? समाधान यह है कि स्मरण तो क्या, स्मरण जैसे अनेक ज्ञान है जो मतिज्ञानमे ही अन्तर्भूत होते हैं। मत्यादिक जो ५ ज्ञान बताये गए उनमे स्मरण प्रत्यभिज्ञान तर्क आदिक प्रमाणोंका संग्रह नहीं हो सकता, ऐसी कोई आशका करे तो मानो उनको समझाओके लिए इस सूत्रकी रचना की गई है। स्मरण प्रत्यभिज्ञान आदिक इस सूत्रमे बताये गए ज्ञान मतिज्ञान ही तो है, मतिज्ञानसे भिन्न

नही है, क्योंकि मतिज्ञानका लक्षण है कि वीर्यान्तराय कर्मोंके क्षयोपशमसे तथा मतिज्ञानावरण कर्मके क्षयोपशमसे जो ज्ञान उत्पन्न होता है वह मतिज्ञान है। सो जैसे वीर्यान्तराय और मतिज्ञानावरण कर्मके क्षयोपशमसे अवग्रह, ईहा, अवाय, धारणा स्वरूप मति नामक बोध उत्पन्न होता है इसी प्रकार वीर्यान्तराय और मतिज्ञानावरण कर्मके क्षयोपशमसे स्मृति प्रत्यभिज्ञान आदिक भी उत्पन्न होते हैं। इस कारण स्मृति आदिक ज्ञानोंको मतिज्ञानात्मक ही समझना चाहिए। इस सूत्रमें जो प्रथम मति शब्द दिया है उसका अर्थ ५ ज्ञानोंमें बताया गया मतिज्ञान नहीं है, किन्तु अवग्रह, ईहा, अवाय, धारणा भेद वाले साव्यवहारिक प्रत्यक्ष रूप मतिका ग्रहण है। मतिज्ञानमें जो मति नामका बोध है उसका तो भाव है कि इन्द्रिय और मनके निमित्तसे जो सीधा ज्ञान बनता है, वह है मति। स्मृति क्या है? इस मतिपूर्वक अर्थात् पहले कालमें इस मतिसे कुछ परिचय किया था, उसका मनसे स्मरण हो, उसे स्मृति-ज्ञान कहते हैं, और मतिज्ञानसे जाने हुका स्मरण हो रहा हो और वर्तमानमें उस ही पदार्थ के बारेमें मति चल रहा हो या उसके सदृश या प्रतियोगी पदार्थका मति चल रहा हो उन दोनों ज्ञानोंके जोडरूप, सदृशता प्रतियोगिता आदि रूप जो अर्थबोध है उसे प्रत्यभिज्ञान कहते हैं। अनुमान प्रमाणमें काम आने वाले साध्य-साधनकी व्याप्तिका ज्ञान करना तर्क है। साधन से साध्यका ज्ञान करना अनुमान है।

सूत्रोक्त 'इति' शब्दसे बुद्धि मेधा प्रज्ञा आदि अनेक बोधोंके मतिज्ञानमें अन्तर्गत हो जानेका निर्देशन—सूत्रमें 'इति' शब्द देनेसे सूत्रोक्त पाँच बोधोंके अतिरिक्त अन्य भी अनेक बोधोंका सग्रह हो जाता है। जितने भी बोध वीर्यान्तराय और मतिज्ञानावरणके क्षयोपशमसे उत्पन्न होते हैं वे सब मतिज्ञानके ही अन्तर्गत होते हैं। जैसे बुद्धि, मेधा, प्रतिभा, प्रज्ञा, अभाव, सम्भव और उपमान आदि। बुद्धि नाम उसका है जो मति सूक्ष्म तत्त्वोंका तत्काल विचार करने वाली होती है और वह इन्द्रिय और मनसे उत्पन्न होती है। जो मति बहुत दिनों तक धारणा रखने वाली होती है उसे मेधा कहते हैं। आगामी पदार्थोंका विचार करने वाली बुद्धिका नाम प्रज्ञा है। जिस बुद्धिमें नवीन-नवीन उन्मेष उठते रहे उस बुद्धिको प्रतिभा कहते हैं। जो परिचय किसी पदार्थका अभाव बताये उस ज्ञानको अभाव प्रमाण कहते हैं। सम्भावनावश अर्थान्तर जानने वाला ज्ञान सम्भव कहलाता है। जैसे कहते हैं कि सम्भव है कि ऐसा हो और सादृश्य और सदृशता सहितको जानना उपमान बोध कहलाता है। ये सब मतिज्ञानसे जुड़े नहीं हैं, इस कारण इन सबका मतिज्ञानमें अन्तर्भाव है और इस सूत्रमें 'इति' शब्द देनेसे उन सबका ग्रहण होता है।

मति स्मृति आदि अशोक मतिज्ञानमें अन्तर्भाव—अब यहाँ कोई शङ्का करता है कि जब मति स्मृति आदिके नाम न्यारे-न्यारे हैं और उनके लक्षण भी न्यारे-न्यारे हैं, विषय

भी न्यारा-न्यारा है और इसके द्वारा जो कुछ भी प्रतिभास होता वह भी पृथक् है। जैसे स्मृतिसे स्मरण हुआ, प्रत्यभिज्ञानसे एकता सदृशता आदिक जाना तो यो जब ये सब भिन्न-भिन्न है तो इनको मतिज्ञानसे भिन्न क्यों कहते? इस शंकाके समाधानमें मूल बात यह ही सोचनी होगी कि यद्यपि मति आदिकका व्यवहार भिन्न-भिन्न है, लक्षण आदिक भी भिन्न-भिन्न है, तो भी इनका अभेद है, क्योंकि मति स्मृति आदिक परिचयोमें एक भेदरूपसे मनन हो रहा है, ऐसी स्थितिमें छोटे-छोटे अंश उपाश रूप परिचय ये मतिज्ञानसे भिन्न रूपमें नहीं रह सकते हैं। अनेक भेदोंका संग्रह एक मूल तत्त्वमें होता है, ऐसा तो अनेक दार्शनिकोंने स्वीकार किया है। जैसे रसनाइन्द्रियसे उत्पन्न हुआ प्रत्यक्ष, चक्षुइन्द्रियसे उत्पन्न हुआ प्रत्यक्ष, योगियोका प्रत्यक्ष, इनका लक्षण भी जुदा है, नाम भी जुदा है, फिर भी उसको प्रत्यक्षमें ही शामिल किया है, ऐसा नैयायिक आदिक दार्शनिकोंके मतमें अतिप्रसिद्ध है। अनुमान भी तो अनेक तरहके होते हैं। कोई अनुमान अन्वयी हेतुसे बनता है, कोई व्यतिरेकी हेतुसे, कोई पूर्ववत् हेतुसे। यो अनेक हेतुओंसे उत्पन्न होता है, इसलिए उन अनुमानोंके स्वरूपमें परस्पर भिन्नता है, फिर भी ये जुदे-जुदे अनुमान प्रमाण नहीं कहे गए। एक अनुमान प्रमाणमें ही ये सब अन्तर्गत हो जाते हैं। यदि थोड़े-थोड़ेसे भेदोंको लेकर प्रमाण अलग-अलग माने जायें तब उनकी संख्या कोई नियत ही नहीं रह सकती। अनेक प्रमाण मानने होंगे।

जैसे कोई ऐसा समाधान करे कि नैयायिक आदिकने जो अनेक प्रत्यक्ष माने हैं उन समस्त प्रत्यक्षोंका प्रत्यक्षपना एक समान है, इसी प्रकार अनेक प्रकारके हेतुओंसे उत्पन्न होने वाले अनुमानोंका अनुमानपना एक तरह है। व्याकरण कोश आदि वाक्य आदिक द्वारा जो शाब्द-बोध बनता है उन सबमें आगमपना एक समान है, इसलिए इनमें विरोध नहीं आता। तो बस यही उत्तर यहाँ है कि मति, स्मृति, सज्ञा आदिक ज्ञानोंमें आया विषय जातिको न छोड़कर भिन्न-भिन्न हो रहा है तो भी मतिज्ञानपना सबमें है। इस तरह इस सूत्रमें जो मति ज्ञानके अश उपाशोंका संग्रह किया गया है वह युक्तिसंगत है।

बुद्धि मेधा आदि उपाशोंका मतिज्ञानमें अन्तर्भाव—अब मतिज्ञानके अश उपाशरूप जो मेधा आदिक ज्ञान बताये गए हैं उनका किस प्रकार मतिज्ञानमें अन्तर्भाव होता है, उस विषयका थोड़ा परिचय करें। बुद्धि नाम है भले प्रकारसे अर्थको ग्रहण करनेकी शक्ति रखने वाली मतिका। वह मतिज्ञानका ही तो भेद है याने मतिज्ञानके भेदरूप जो मति स्मृति आदिक कहे गए हैं उनमेंसे मतिका प्रकार है बुद्धि। मेधा स्मरणका प्रकार है। किन्हीं-किन्हीं मनस्वी जीवोंके शब्दोंकी स्मरण शक्ति विलक्षण होती है। वह ही मेधा कहलाती है। प्रजा जिसमें कि तर्क वितर्क उठा करते हैं वह तर्क ज्ञानका ही प्रकार है, इसी प्रकार प्रतिभा ज्ञान भी तर्क ज्ञानका ही प्रकार है। सादृश्य और उपमान यह सादृश्य-प्रत्यभिज्ञानका ही प्रकार है, क्योंकि

सादृश्य प्रत्यभिज्ञानसे किसी वस्तुका स्मरण करना, किसी वस्तुका प्रत्यक्ष करना, उनमें सदृशता बतायी जाती है। यही उपमानका विषय है और सम्भव अर्थापत्ति अभाव आदिक ये सब अनुमान ज्ञानके भेद प्रभेद हैं, क्योंकि जब किसी बातकी सम्भावना की जाती है तो चित्त में कोई कारण होते हैं, अर्थापत्ति तो अनुमानका रूप ही है। इसके होनेपर इसका होना। और अभावमें जब उस वस्तुसे शून्य भूमि आदिकका सद्भाव देखा जाता तो वह अनुमान रूपसे अभेद ज्ञान बनता है। इस प्रकार ये सब ज्ञान मतिज्ञानके ही अनर्थान्तर हैं, बुद्धि मति से भिन्न नहीं है। जैसे अवग्रह ईहा आदिक मति मतिज्ञानका ही भेद है, ऐसे बुद्धि मेघा आदिक भी मतिज्ञानका ही भेद हैं। जैसे बुद्धिसे जाना कि यह मुड़ गी है, कपिल गी है, दुधार गी है आदिक, तो जैसे ये गी के प्रकार हैं, ऐसे ही बुद्धि मेघा आदि ये सब मतिज्ञानके प्रकार हैं। मेघाको स्मरण ज्ञानमें सम्मिलित किया गया।

जैसे कोई ज्ञान करे कि बढिया चावलका प्रकार जो वासुमती है, तो यह मेघा स्मरण ज्ञानका ही तो रूप है। प्रज्ञा व्याप्ति ज्ञानका रूप है, यह बात बहुत स्पष्ट है। प्रज्ञामें भूत भविष्य, अन्य देशकी सूक्ष्म चीजें, इन सबका तर्क वितर्क सकल्प किया जाता है। तो वह व्याप्ति ज्ञानरूप तर्कका ही भेद है। इसी प्रकारसे चिन्ताका प्रकार प्रतिभा भी है। प्रतिभामें नवीन-नवीन अर्थोंके ज्ञानको उघाड़नेकी बुद्धि होती है।

कोई शब्द कहा गया, वाक्य कहा गया, उससे नवीन-नवीन अर्थका उद्घाटन करना उसका नाम प्रतिभा है। वह भी तर्क ज्ञानका प्रकार है। उपमानमें लोग उपमान और उपमेय देखकर उनकी सदृशता बताते हैं। यह ही बात तो सादृश्य प्रत्यभिज्ञानमें है। गायके सदृश रोम होता है, ऐसा सुनते आये हैं, और वही पुरुष वनमें जाय और वहाँ रोम देखे तो वहाँ ज्ञान होता है कि इसके सदृश गाय है। इसकी सदृशता गायमें पायी जाती है। तो उपमान ज्ञानमें यही तो कहा करते हैं कि रोममें निरूपित व गायमें रहने वाली सदृशता उपमानने जानी तो ये उपमायें, ये सब प्रत्यभिज्ञानके ही भेद हैं। इसी तरह सम्भव, अर्थापत्ति अभाव तथा किसी-किसी प्रकारके अन्य उपमान ये सब लिंगजन्य होते हैं, अतएव अनुमानके ही प्रभेद हैं। कोई चिह्न देखकर ही तो यह परिचय बना करता है और अनुमानमें भी यही होता कि कोई चिह्न देखकर ज्ञान करना।

इस तरह मतिज्ञानमें ये सभी भेद अभेद सम्मिलित हो जाते हैं। तो मति, स्मृति, सज्ञा, चिन्ता, अभिनिबोध इनका नाम बताकर जो इति शब्द दिया है उस इस शब्दसे कम बुद्धि वालेको समझानेके लिए यह अर्थ करना कि मेघा प्रतिभा आदिक ये सब मतिज्ञानके अनर्थान्तर हैं और बुद्धिमान पुरुष जो कि स्वयं ही ऐसा समझ रहे हैं कि मेघा आदिक सब

इन ज्ञानोरूप हैं, उनके लिए 'इति' शब्दका अर्थ समाप्ति अर्थमें भी लाया जा सकता, अर्थात् ये सब मतिज्ञानके अनर्थान्तर हैं याने ये भिन्न अर्थ नहीं हैं। मतिज्ञान ही एक कहलाता है।

स्मरणज्ञानकी अप्रमाणताकी आशंकाका निरसन—अब यहाँ कोई शङ्काकार कहता है कि स्मरण ज्ञान तो अप्रमाण कहलायगा, क्योंकि स्मरण ज्ञानने सांव्यवहारिक प्रत्यक्षसे ग्रहण किये गए पदार्थका ही तो ख्याल किया है तो यह ग्रहीतग्राही हो गया। ग्रहीतग्राही ज्ञानको प्रमाण नहीं कहा जा सकता। जो बात एक प्रमाणके द्वारा ग्रहण की गई बस जान लिया, अब उसे फिर दूसरे प्रमाणसे जाना, उसकी आवश्यकता क्या? तो मतिज्ञानसे याने सांव्यवहारिक प्रत्यक्षसे जाने हुए पदार्थका ही स्मरणने ग्रहण किया। जैसे कि जब कुछ ख्याल आता है—अमुक गाँव, तो उस गाँवको पहले देखा था, उसका ख्याल किया जा रहा है तो ग्रहणको ही तो ग्रहण किया स्मरणने, इस कारणसे अप्रमाण कहलायगा। लेकिन उनकी शङ्का यह यो ठीक नहीं है कि इस तरह अगर स्मरण ज्ञान अप्रमाण मान लिया जायगा तो सभी प्रमाण और सभी प्रमेय फिर कुछ ठहर ही नहीं सकते। इनसे रहित जगत हो जायगा। कैसे? सो सुनो। स्मृति ज्ञानके अगर प्रमाणपना नहीं कायम करते, प्रमाणता उसकी मिटाना है तो प्रत्यभिज्ञान प्रमाण नहीं रह सकता, क्योंकि प्रत्यभिज्ञानमें पहले देखेका स्मरण करे तथा इस समय देखेका जोड़ करे, यही तो प्रत्यभिज्ञान है। यह वही पुरुष है जिसको अमुक जगह देखा था, यह उसके समान है, यह उससे दूर है आदिक ज्ञान प्रत्यभिज्ञान कहलाते हैं। तो प्रत्यभिज्ञान तो तब ही बने जब स्मरण हुआ ना। स्मरण बिना प्रत्यभिज्ञान नहीं बनता और स्मरणको कह दिया अप्रमाण तो प्रत्यभिज्ञान भी अप्रमाण हो गया और जब प्रत्यभिज्ञान अप्रमाण हो गया तो तर्क ज्ञान प्रमाण नहीं ठहर सकता, क्योंकि तर्क ज्ञान तो स्मरण प्रत्यभिज्ञानके आधारपर है, तर्क ज्ञानका रूपक है।

जैसे जहा-जहा धुवाँ है वहा-वहां अग्नि होती है। जहा अग्नि नहीं होती वहा धुवाँ भी नहीं होता, इस प्रकारकी व्याप्तिया मिलाना, तो यह व्याप्ति तो तब ही बनती है जब स्मरण बने, प्रत्यभिज्ञान बने कि हमने इस इस जगह धुवाँ देखा और वहा अग्नि पायी गयी। तो स्मरण प्रत्यभिज्ञानको अप्रमाण कह देनेपर तर्क ज्ञान भी अप्रमाण बन जाता है और जब तर्क ज्ञान अप्रमाण हो गया तो अनुमान प्रमाण बन ही नहीं सकता। अनुमान प्रमाण बनता है साधनको देखकर साध्यका ज्ञान करनेमें। अब व्याप्तिज्ञान तो रहा नहीं, तो यह निर्णय कैसे बना कि यहा धुवाँ है, इसलिए अग्नि होनी चाहिए। तो यो व्याप्ति ज्ञान भी तर्क ज्ञान भी न बना, अनुमान भी न बना और जब अनुमान प्रमाण न बने तो प्रत्यक्षमें प्रमाणता कैसे आयगी?

जैसे कोई प्रत्यक्षको प्रमाण मानता है और उससे कहा कि भाई तुम सिद्ध करो कि

कैसे प्रमाण है ? तो वह कोई हेतु तो देगा । हेतु दिया कि अनुमान बना । साधनसे साध्यका ज्ञान करना अनुमान कहलाता है । प्रत्यक्षकी प्रमाणता तो साध्य है और उसे सिद्ध करनेके लिए कोई हेतु दिया जाता है तो साधनसे साध्यका ज्ञान ही तो किया गया । यही अनुमान कहलाया और अनुमानको माना है अप्रमाण तो यो प्रत्यक्ष भी प्रमाण न बन सकेगा । तो लो देखो एक स्मरण ज्ञानको प्रमाण न मानने पर सारे ज्ञान अप्रमाण बन गए और जब कोई प्रमाण ही न रहा तो फिर प्रमेय किसे कहेंगे ? तो लो यो प्रमेयशून्यता भी हो गई । तो यो सर्वजगतका लोप हो गया एक स्मरण ज्ञानको प्रमाण न मानने पर ।

अच्छा कोई अगर यो कहे कि सब शून्य हो जाने दो, न प्रमाण रहे, न प्रमेय रहे, बस यह शून्य ही तत्त्व है तो शून्य ही तत्त्व है इसको सिद्ध करके तो बताओ जरा । सिद्ध करनेके लिए कुछ भी वचन कहेंगे वही तो अनुमान आदिक बन गए । तो कुछ भी तत्त्व है यह भी सिद्ध नहीं किया जा सकता प्रमाणके बिना और स्मरण ज्ञानके बिना प्रमाणकी व्यवस्था नहीं बनती, इस कारण शकाकारने जो शका की थी कि स्मरणज्ञान गृहीतग्राही है इस कारण वह प्रमाण नहीं कहला सकता, यह शका उसकी युक्त नहीं है । गृहीतग्राहीका अर्थ है कि जितना हो ग्रहण किया उतना ही जाने, लेकिन स्मरण ज्ञानने मतिज्ञानसे जाने हुए पदार्थमें कुछ विशेष विधिसे जाना, मतिसे अर्थका ग्रहण किया । अब उसके बारेमें और प्रकारसे जानकारी की तो यह सर्वथा गृहीतग्राही नहीं हुआ, इस कारण भी स्मृतिज्ञानको अप्रमाण नहीं कहा जा सकता ।

अर्थप्रवर्तक होनेसे स्मरण प्रत्यभिज्ञान तर्क व अनुमानमें भी प्रामाण्यकी पुष्टि— प्रसंग यह चल रहा था कि स्मरण ज्ञानको प्रमाण न माननेपर कोई भी ज्ञान प्रमाण नहीं हो सकता और जब कुछ प्रमाण ही न रहेगा तो प्रमेय भी कुछ न रहा । इस तरह प्रमाण और प्रमेयसे शून्य जगत हो जायगा । इस आपत्तिको मुनकर शकाकार यदि यह कहे कि भाई जो अर्थमें प्रवृत्ति कराये उसको प्रमाण कहते हैं । तो प्रत्यक्ष तो अर्थमें प्रवृत्ति कराता है इसलिए प्रमाण है, पर स्मृति आदिक प्रमाण नहीं है, यदि ऐसा शकाकार कहे तो यही कारण स्मरण आदिकमें भी लगाना चाहिए । जैसे अर्थमें प्रवृत्ति करानेके कारण प्रत्यक्षको प्रमाण माना या किसी भी ज्ञानको प्रमाण माना जायगा तो स्मरण प्रत्यभिज्ञान आदिकको भी प्रमाण मानना चाहिए । जैसे इन्द्रियजन्य ज्ञानसे भोजनको जाना तो भोजन करने लगते हैं लोग तो अर्थमें प्रवृत्ति हुई प्रत्यक्ष ज्ञान द्वारा, इसी तरह यह भी तो देखें कि स्मरणसे भी अर्थमें प्रवृत्ति होती है या नहीं ।

कोई पुरुष सीढ़ीसे चढ़ गया दूसरी मंजिलपर, अब वह उतर रहा है उल्टा, तो नीचे जो पैर रख रहा है सीढ़ीके और नीचे डबेपर तो स्मरण करके ही तो रख रहा है । उस

उतरने वालेको यह ख्याल आता है कि इसके नीचे एक डडा है, वहाँ पैर रखना है, अब और है वहाँ पैर रखना है। जहाँ डंडे समाप्त हो जाते हैं वहाँ निःशक होकर पृथ्वीकी तरह पैर रखता है। तो वहाँ अर्थमे प्रवृत्ति करनेका कारण स्मरण ही तो हुआ। तो स्मरण ज्ञानको भी अर्थमे प्रवर्तक होनेसे प्रमाण मानना चाहिए। और भी देखिये—प्रत्यभिज्ञान द्वारा भी अर्थमे प्रवृत्ति होती है। जैसे रोगी पुरुष पहले किसी औषधिका सेवन करके निरोग हो गया तो अब उसका वही रोगी अथवा दूसरा रोगी प्रत्यभिज्ञान करता है कि इसने वही दवा खायी थी जिससे वह चंगा हो गया। तो उस औषधिका प्रत्यभिज्ञान कर अब उस औषधिमे से थोड़ी औषधि लेकर प्रवृत्ति करता है, औषधि खाता है, निरोग हो जाता है, तो औषधि खाने मे जो प्रवृत्ति की उसमे प्रत्यभिज्ञान ही तो कारण बना, इसी तरह तर्क ज्ञानसे भी अर्थमे प्रवृत्ति देखी जाती है। तर्क ज्ञानसे व्याप्ति ही तो जाना जाता है। धूम और अग्निका साहचर्य जब ग्रहण किया जाने जहाँ धूम है वहाँ अग्नि मिले तो उस विषयमे अब यह तर्क उठायगा कि जहाँ-जहाँ धूम होता वहाँ-वहाँ अग्नि होती है, और फिर इसी तर्कके बलपर अर्थमे प्रवृत्ति भी करेगा याने अर्थको अभिमुखता करके उसके भेदका ग्रहण कर अग्नि साध्यका अनुमान बनायेगा और अनुमानसे फिर प्रवृत्ति करेगा। तो तर्क ज्ञान द्वारा भी प्रवृत्ति हुई, अनुमान ज्ञान द्वारा भी प्रवृत्ति हुई और शब्दकोष अथवा आगमके ज्ञानसे भी प्रवृत्ति देखी जाती है।

जैसे आपके वाक्यसे किसी अर्थका निर्णय किया, फिर उस निर्णयके अनुसार ज्ञान बनाता है, प्रवृत्ति करता है, आचरण करता है, तो यहाँ आगम ज्ञान द्वारा अर्थप्रवृत्ति हुई अथवा जैसे पुस्तकमे कोई रसायन बनानेकी विधि लिखी है, उसे कोई पढ़ता है तो पढ़कर उसके अनुसार रसायन बनानेमे प्रवृत्ति करता है। तो इस तरह कही साक्षात् कही परम्परया ये सब स्मरण प्रत्यभिज्ञान आदिक द्वारा अर्थमे प्रवृत्ति होती है, इस कारण ये सभी ज्ञान प्रमाण है, इसमे किसी भी प्रकारका विरोध नहीं है। इस कारण प्रत्यक्षज्ञान ही प्रवर्तक है और वही प्रमाण है, स्मरण आदिक प्रमाण नहीं हैं। यह सिद्धान्त गढ़ना उचित नहीं है।

अनेक युक्तियोसे स्मरणज्ञानके प्रामाण्यकी पुष्टि—सभी ही जीव इन्द्रियजन्य ज्ञानोसे पदार्थका स्पष्ट निश्चय करते हैं और उसके अनुसार प्रवृत्ति करते हैं। ऐसा तो प्रायः सभी निरखते हैं, ऐसा कहने वाले ये क्षणिकवादी अपने आत्मा, शरीर आदिकमे स्मृतिसे भी प्रवृत्ति कर रहे हैं, इस तथ्यकी कयो उपेक्षा कर रहे हैं बल्कि क्षणिकवादियोंके यहाँ प्रत्यक्ष तो प्रवर्तक नहीं हो सकता, क्योंकि उन्होंने ऐसा माना है कि वह निर्विकल्प है और अर्थके क्षणमे हुआ है, उस ज्ञानके समय विकल्प ही नहीं, निर्णय ही नहीं, कोई प्रवृत्ति कैसे करेगा? तो स्मरण द्वारा प्रवृत्ति होती है, यह बात बौद्ध भी मान रहे हैं। तो स्मरण अर्थमे प्रवर्तक होने

मे प्रमाण है । अगर स्मरण अर्थप्रवर्तक न हो प्रमाण न हो तो कोई अपनी शक्तका निर्णय ही नहीं कर सकता । किसीने अपनी शक्त अपनी आँखों नहीं देखी, लेकिन लोग दर्पणमें अपनी शक्ति देखते हैं । उसका स्मरण कर िगी कलाकार द्वारा निर्मित अपने चित्रमें जो प्रतिबिम्ब देखा उससे अपना स्मरण कर लेता है ।

वधपनकी अवस्थाओंका या शरीरके अनेक भागोंका स्मरण कर लोग प्रवृत्ति किया ही करते हैं । लेन-देन व्यवहार सम्बन्ध ये सभी स्मरणपूर्वक हो ही रहे हैं । तो स्मरण पदार्थों में प्रवृत्ति कराता है, हमें किसी प्रकारका संदेह नहीं है । अगर स्मृतिमें प्रमाण नहीं मानते ये क्षणिकवादी लोग तो फिर भला उनको अपने चित्त आदिकमें स्मृतिमें प्रवृत्ति किस तरह हो सकेगी ? तो स्मरण गृहीत आँखों विषय करना है ऐसा हेतु देकर अप्रमाण कहना ठीक नहीं है, क्योंकि यदि स्मरणों गृहीतवाही होनेमें प्रमाण न मानोगे तब फिर ये क्षणिकवादी यह बतायें कि धारावाही इन्द्रियज्ञानका प्रमाणपना कैसे हो सकेगा ? याने इन्द्रियजन्य ज्ञानसे लगातार पदार्थोंका निश्चय करते रहते हैं । वह प्रमाण कैसे हो जायगा ?

तो इसका समाधान क्षणिकवादी यह देते हैं कि विणिष्ट उपयोग न होनेपर धारावाही ज्ञानको भी प्रमाणपना नहीं माना गया । यदि ऐसा वे कहें तो यही उत्तर यहाँ है । याने गृहीत पदार्थोंके विषयमें कुछ विशेष बात जाने तब ही वह प्रमाण होता है । जितना गृहीत हुआ उतना ही ग्रहण होवे उसे अप्रमाण कह लीजिए, पर मतिमें जो जाना गया पहले, आज उससे कुछ विणिष्ट ब्रान समझी जा रही है, विधि भी अलग है, समय भी अलग है, विचार भी अलग है, इस कारण स्मृतिज्ञान प्रमाण है । उस प्रकार किसी भी प्रकारका विरोध नहीं है ।

स्मृतिमूलक अभिलाषा आदिके अप्रामाण्यकी तरह प्रत्यक्षमूलक स्मृतिमें भी अप्रामाण्यकी आशङ्काका शकाकार द्वारा उद्घाटन—अब यहाँ स्मरणज्ञानको प्रमाण स्वीकार न करने वाले दार्शनिक ऐसा शका कर सकते हैं कि प्रवृत्ति स्मृतिमें नहीं होती, किन्तु अभिलाषा, पुरुषार्थ, क्रिया, इनसे जो व्यवहार उत्पन्न होता है वह व्यवहार प्रवृत्ति कराता है । यद्यपि अभिलाषा आदिकका कारण स्मरण है, ब्याल आया स्मरण है तब अभिलाषा आदिक बनती है । जैसे खाये हुए मिष्ट व्यञ्जनका स्मरण होता है तो उसकी इच्छा जगती है, फिर उसमें लोग प्रवृत्ति करते हैं । तो यद्यपि अभिलाषा आदिक स्मरणके आधारपर हुए हैं, स्मृतिमूलक है और स्मृतिमूलक अभिलाषा आदिकमें व्यवहार उत्पन्न होता है और वह व्यवहार प्रवृत्ति कराता है । ऐसा होनेपर भी स्मरण प्रमाण नहीं है और अभिलाषा, पुरुषार्थ क्रिया ये तो इस कारण प्रमाण नहीं हैं कि ये ज्ञानस्वरूप नहीं हैं । जो ज्ञानस्वरूप हो, जड न हो वही तो प्रमाण कहा जाता है, ऐसा तो जैन भी मानते हैं कि जड प्रमाण नहीं होता । तो अभि-

लाषा क्रिया आदिकसे व्यवहार बना, उस व्यवहारसे प्रवृत्ति बनी और प्रवृत्तिका मूल हुआ अभिलाषा, अभिलाषाका मूल हुआ स्मृति, तब भी स्मृति प्रमाण नहीं है। तो जैसे अभिलाषा आदिक प्रमाण नहीं है, क्योंकि वह स्मृतिमूलक है, इसी प्रकार स्मरण भी प्रमाण नहीं है, क्योंकि वह प्रत्यक्षमूलक है। भले ही स्मरणमे प्रवृत्ति हो या अभिलाषा आदिकमे प्रवृत्ति हो, किन्तु ये सभी प्रमाण नहीं हो सकते, क्योंकि ये सब गृहीतग्राही ज्ञान है या ज्ञानजन्य व्यवहार है। तो न गृहीतग्राही ज्ञान प्रमाण होता और न ज्ञानजन्य व्यवहार प्रमाण होता।

प्रत्यक्षमूलकताके कारण स्मरणको अप्रमाण माननेपर प्रत्यक्षमूलकताके ही कारण अनुमानका भी अप्रमाण माननेका प्रसंग बताते हुए उक्त आशंकाका समाधान—उक्त शकाके समाधानमे इतना ही कहना पर्याप्त है कि जो शकाकार बड़ी हठ आरोपके साथ यह बात कह रहा है कि स्मृतिमूलक अभिलाषा है तो अभिलाषा प्रमाण नहीं, ऐसे ही प्रत्यक्षमूलक स्मरण है तो स्मरण भी प्रमाण नहीं। तो ऐसा कहने वाले ये क्षणिकवादी अनुमानको भी पृथक् प्रमाण कैसे सिद्ध कर सकते हैं, क्योंकि अनुमानका भी मूल कारण प्रत्यक्ष है। प्रत्यक्ष हुए बिना अनुमान तो बनता नहीं। पहले प्रत्यक्ष किया था, उस विषयका ही अनुमान बन पाता है तो प्रत्यक्षमूलक स्मृति होनेसे स्मरण प्रमाण नहीं है तो प्रत्यक्षमूलक अनुमान होने से अनुमान भी प्रमाण न रहेगा, क्योंकि अनुमान बनता है हेतुको देखकर पक्षमे साध्यकी सिद्धि करनेमे, तो हेतुका प्रत्यक्ष होता है, तत्पूर्वक अनुमान बनता है तो फिर अनुमान भी प्रमाण न रहा तब चार्वाकिकी तरह केवल एक प्रत्यक्ष ही प्रमाण रह जायगा, तो यह युक्ति देना कि प्रत्यक्षमूलक स्मरण है, इस कारण स्मरणज्ञान अप्रमाण है, यह युक्ति युक्त नहीं है। फिर तो प्रत्यक्षमूलक अनुमान है तो वह भी अप्रमाण हो जायगा। कोई भी अनुमान ससार मे ऐसा नहीं है जो किसी भी अशमे, किसी भी प्रकारका प्रत्यक्षज्ञान न हुआ हो और अनुमान बन जाय।

अनुमानपूर्वक होने वाले अनुमानोंमें भी प्रत्यक्षमूलकताकी सिद्धि होने से प्रत्यक्ष-मूलक अनुमानके प्रामाण्यकी तरह प्रत्यक्षमूलक स्मरणमे भी प्रामाण्यकी सिद्धि—यदि शङ्काकार यो कहे कि प्रत्यक्षपूर्वक अनुमान तो हुआ, लेकिन उस अनुमानके बाद जो अनुमान बनता है वह तो अनुमानपूर्वक अनुमान हुआ, प्रत्यक्षपूर्वक तो नहीं हुआ। इस कारण अनुमान प्रमाण बन जायगा। वहाँ किसी प्रमाणसे गृहीत पदार्थका ज्ञान नहीं करा रहे। भले ही प्रथम हुए अनुमानमे यह दोष आयगा कि वह तो प्रत्यक्षमूलक हुआ, लेकिन अनुमान के बाद जो और अनुमान होता है, जो अनुमानपूर्वक हुए है वह ज्ञान तो प्रमाण हो जायगा और होता भी सर्व अनुमानोमे इसी तरह, जैसे घुबोंका प्रत्यक्ष किया उससे अग्निका अनुमान बना, फिर उस अनुमानसे उस स्थानमे गर्मीका अनुमान बना तो अनुमानपूर्वक भी तो

अनुमान होता है। सूर्यमे गमनशक्ति है, यह किस प्रमाणसे लोग सिद्ध करेंगे? सूर्यकी गति से। तो सूर्यकी गतिसे सूर्यमे गमनशक्तिका अनुमान किया गया और सूर्यमे गति है, सूर्य गमन करता है—यह किस ज्ञानसे कोई जानेगा? प्रत्यक्षमे तो गमन नहीं दिखता। वह तो इस अनुमानसे ही जाना जायगा कि एक देशसे, अन्य देशमे सूर्य पहुच गया तो देशसे देशान्तर गमन करनेसे तो सूर्यकी गतिका अनुमान किया और सूर्यकी गतिका अनुमानके द्वारा सूर्यमे अतीन्द्रिय गमन शक्तिका अनुमान किया तो देखो यहा अनुमानपूर्वक ही अनुमान हुआ।

लोकमे भी चार पांच अनुमान करके आगे आगे अनुमानमे अनुमान बनाकर वस्तुका निर्णय किया करते है, तो सभी अनुमान प्रत्यक्षपूर्वक नहीं हुए, इस कारण यह दोष देना कि प्रत्यक्षपूर्वक अनुमान होता है, इसलिए अप्रमाण है। जैसे कि प्रत्यक्षपूर्वक स्मरण अप्रमाण माना गया है यह दोष नहीं आता, ऐसे क्षणिकवादी अपने दोषका परिहार कर रहे हैं। अब इस सम्बन्धमे वास्तविकता देखो किस कोई भी अनुमान हुए हो और वे किसी अनुमानपूर्वक हुए हो, पर मूल आधार उन सबमे प्रत्यक्ष ही पडता है। चाहे परम्परया पडा हो, मगर प्रत्यक्ष हुए बिना अनुमान बन न पायगा। अनेक अनुमान बनाकर दूर जाकर भी उस अनुमानको यदि प्रत्यक्षपूर्वक न माना जायगा तो अनवस्था दोष आयगा। तो आखिर अनेक अनुमान माननेपर भी प्रत्यक्षका कारणपना मानना ही पडा। तो जब अनुमान प्रत्यक्षपूर्वक हुए तो वह भी अप्रमाण बन बैठेगा।

जैसे कि ये ही दार्शनिक कह रहे है कि स्मरण प्रत्यक्षज्ञानपूर्वक होता है इस कारण अप्रमाण है तो ज्ञानपूर्वक ज्ञान होता, इस कारणमे अप्रमाणता नहीं आती। सर्वथा गृहीत-ग्राही भी कोई ज्ञान तब ही होता है जब ज्ञान पहले जितना ग्रहण किए गए अश तकको ही जानता हो। जो उसमे कुछ विशेषता किसी भी प्रकारसे रखकर जाने तो वह ज्ञान अप्रमाण नहीं कहला सकता।

प्रत्यक्ष व अनुमान ज्ञानकी तरह स्वार्थप्रकाशक होनेसे स्मरण आदि ज्ञानोमे भी प्राप्ताण्यकी मिद्धि—अब यहाँ शङ्काकार यदि यह कहे कि अनुमान प्रमाण तो इस कारणसे है कि वह अपने अर्थका प्रकाशक है, अनुमान प्रमाणका जो विषय है उस विषयका परिचय कराता है तो अर्थ प्रकाशक होनेसे अनुमान प्रमाण है। तो इस प्रकार स्व और अर्थका प्रकाशकपना होने से अनुमानको प्रमाण कहेंगे तो ऐसा स्वपरप्रकाशक होनेसे स्मृति भी प्रमाण मान लिया जाना चाहिए। हा उस स्मरण ज्ञानसे भिन्न जो अभिलाषा, पुरुषार्थ, रागद्वेष विरोध आदिक जो कुछ भी बाह्य तत्त्व बनते हैं वे प्रमाण नहीं है, क्योंकि वे चेतन नहीं और स्व अर्थके प्रकाशक भी नहीं है। जो स्व अर्थका प्रकाशक नहीं होता वह ज्ञान प्रमाण नहीं माना गया। प्रवर्तकपनेकी बात यह है कि अपने और अर्थके प्रकाश करनेका ही नाम प्रवर्तकपना

है। कही उस पदार्थके प्रति गमन करनेका नाम प्रवर्तकपना नहीं, किन्तु पदार्थ जाननेमे आ गया बस यही प्रवर्तकपना कहलाया। प्रत्यक्षसे, निमित्तसे, ज्योतिष आदिकसे भूतके भविष्यके अन्य देशोंके पदार्थोंका ज्ञान होता है, उस ज्ञानके समय कही भी उन पदार्थोंको पकड़नेके लिए तो नहीं जाता। तो गमन करनेका नाम या क्रिया करनेका नाम प्रवृत्ति नहीं, किन्तु जानने का नाम प्रवृत्ति है। सो वास्तविकता तो यह है कि किसी भी तत्त्वका ज्ञान हो जाना ही महान कार्य है।

जैसे कि लोकव्यवहारमे धन चाहने वालोको धन दिख जाय, यही तो एक बड़ा काम है, अब उसे ग्रहण करना तो सुलभ बात है। तो गुरुतर कार्य यही है कि पदार्थका यथार्थ बोध हो जाय तो स्व-परपदार्थका यथार्थ बोध हो जानेका ही नाम प्रवर्तकपना है। सो यह बात जैसे अनुमानमे है वैसे ही स्मरण आदिक ज्ञानोमे भी है। तो अनुमानकी तरह स्मरण आदिक भी प्रमाण हो जाते हैं। जब किसी चीजका स्मरण करते हैं तो वहाँ भी तो पदार्थका ज्ञान होता है। हाँ अभिलाषा, राग, कषाय ये प्रवृत्तियाँ पदार्थका ज्ञान नहीं कराती। यह तो मोहनीय कर्मोंके उदय होनेपर आत्माका विभावरूप परिणमन है। यह ज्ञानस्वरूप नहीं, चैतन्यस्वरूप नहीं, किन्तु पदार्थका ज्ञान हो जाना यह प्रमाण है। सो यह बात जैसे प्रत्यक्षमे होती, अनुमानमे होती, ऐसे ही स्मरण आदिक ज्ञानोमे भी है। अतएव ये सभी ज्ञान प्रमाणभूत हैं, अप्रमाण नहीं।

समारोपव्यवच्छेदक होनेसे स्मरणज्ञानकी स्वतंत्र प्रमाणरूपता—यहाँ क्षणिकवादी कहते हैं कि अनुमान तो अप्रमाण इस कारण नहीं है कि वहाँ समारोपका व्यवच्छेद है अर्थात् सशय, विपर्यय, अनध्यवसाय—इन तीनों दोषोंका वहाँ निराकरण है। जहाँ सशय, विपर्यय अनध्यवसायका विनाश हो वह ज्ञान प्रमाण कहलाता है। अनुमान ज्ञानमे ये तीनों ही दोष नहीं हैं, इस कारण प्रमाण है, अतः स्मृतिकी तुलना करके अनुमानको अप्रमाण कह देना ठीक नहीं है। इसके उत्तरमे समाधान यह है कि यही बात तो स्मरण ज्ञानमे है। स्मरण ज्ञानमे भी सशय, विपर्यय और अनध्यवसायका निराकरण है। अतः जैसे अनुमान ज्ञान प्रमाण है इसी भाँति स्मरण भी प्रमाण है। अब यहाँ शकाकार कहता है कि स्मृतिको हम प्रमाण तो मानते हैं, मगर अनुमान रूपसे प्रमाण मानते हैं याने स्मृति भी अनुमानमे अन्तर्गत है। वह अनुमानसे जुदा कोई तीसरा प्रमाण नहीं है।

इसके समाधानमे आचार्य बतलाते हैं कि स्मृतिज्ञानको अनुमान प्रमाण नहीं बता सकते, क्योंकि अनुमानमे तो व्याप्ति वाले हेतुका काम है याने साधनसे साध्यका ज्ञान करना अनुमान है, और साधन वही कहलाता है जिसमे व्याप्ति हो। तो व्याप्ति सहित हेतुका ज्ञान तो नहीं है स्मरणमे और फिर भी स्मरणज्ञान देखा जाता है। और उस स्मरणसे अर्थमे

प्रवृत्ति होती है, इस कारण स्मरण ज्ञान अनुमान प्रमाण नहीं है, किन्तु उससे निराला ही है। यदि ऐसा न मानोगे याने व्याप्तिके स्मरण मात्रको यदि अनुमानका रूप दे दोगे तो उस अनुमानमे भी अन्य व्याप्तिके स्मरणकी आवश्यकता होगी। 'और व्याप्ति स्मरण, वह फिर तीसरा अनुमान बनेगा और चूँकि वह अनुमान तीसरा बन गया तो उसमे भी व्याप्ति स्मरण की आवश्यकता है। इस तरह तो अनुमान प्रमाण मानते जानेकी और व्याप्ति स्मरण करते जानेकी अनवस्था होती चली जायगी। तब तो किसी भी अनुमानकी सिद्धि न हो सकेगी। इससे यह मानना चाहिए कि स्मरण ज्ञान जुदा है और अनुमान प्रमाण जुदा है। अविनाभाव सम्बन्धकी स्मृति होती है सो वह स्मरण है। उसे अनुमान नहीं कह सकते। अगर इस ही को अनुमान कह देंगे तो अनुमानमे तो व्याप्ति अवश्य होती है। व्याप्तिसहित हेतुके बिना अनुमान तो बनता ही नहीं, तब फिर उसके लिए दूसरा अनुमान चाहिए। तो यो अनुमानसे अनुमानकी उत्पत्ति मानते चले जानेमे कही दिमाग स्थिर नहीं रह सकता।

स्मरणज्ञानमे चेतकता होनेसे प्रमाणत्वकी सिद्धि—अब यहाँ शकाकार कहता है कि साधन और साध्यके सम्बन्धका ही नाम तो अविनाभाव है। जैसे अग्नि न हो तो धुवा नहीं हो सकता, इस कारण अग्निका धूमका अग्निके साथ एक अविनाभाव सम्बन्ध है। तो ऐसा धूमका जो अविनाभाव है, उस सम्बन्धकी जो स्मृति है वह तो अप्रमाण ही है और अप्रमाण ज्ञानसे अनुमान प्रमाणकी उत्पत्ति हो सकती है। ज्ञानसे ज्ञानकी उत्पत्ति हम नहीं कहते, क्योंकि ज्ञानकी उत्पत्ति हो तो वहाँ गृहीतग्राहीपना आदिक अनेक दोष आयेंगे, पर अप्रमाण ज्ञानसे, स्मरणज्ञानसे अनुमान प्रमाणकी उत्पत्ति सम्भव है। जैसे कि जड इन्द्रियसे चेतन प्रत्यक्षकी उत्पत्ति होती है। पहले सम्यग्ज्ञानकी उत्पत्ति तो मिथ्याज्ञानसे हुई है, ऐसा मानना ही पड़ता है ना। तो ऐसे ही अप्रमाण स्मरणसे प्रमाण अनुमानकी उत्पत्ति हो जायगी। तो व्याप्तिके ज्ञानको अप्रमाण माना गया है, और यो व्याप्तिके स्मरणको भी हम अप्रमाण मानते हैं और अप्रमाणसे अनुमानकी उत्पत्ति हुई तो उसमे कोई दोष न आयगा—ऐसा शकाकारके द्वारा कहा जानेपर अब समाधान देते हैं।

शकाकार यह कह रहा है कि साध्य और साधनका जो अविनाभाव सम्बन्ध है उसका स्मरण तो अचेतन है, अप्रमाण है, सो प्रथम तो यह बात युक्त नहीं होती, क्योंकि स्मरणसे पदार्थका निर्णय देखा जाता है और अप्रमाण ज्ञानसे पदार्थका निर्णय सम्भव नहीं। तो जब स्मरणज्ञानसे पदार्थका निर्णय होता है तो स्मरणज्ञान अचेतन कैसे हो सकता है? कोई ऐसी ही हठ करे कि अप्रमाणज्ञानसे भी पदार्थका निर्णय होने लगे तो ऐसी हठ वाले फिर इस बाडको न रोक सकेंगे, सारे निर्णय अप्रमाणज्ञानसे होने लगेंगे, फिर प्रमाणज्ञान माननेकी आवश्यकता ही क्या? सब प्रमाण व्यर्थ हो जायेंगे। अप्रमाणसे प्रमेयकी सिद्धि मान ली

जाय तो फिर प्रमाणज्ञानका तो नाम ही न रहना चाहिए, रहेगा ही नहीं। ऐसा होना न्याय तो नहीं है ना, कि कुछ कुछ पदार्थोंकी सिद्धि अप्रमाणज्ञानसे हो और कुछ पदार्थोंकी सिद्धि अप्रमाणज्ञानसे न हो। यह तो ऐसा हुआ जैसे कोई अघबूढ़ी औरत अपनेको युवती समझे इस तरहकी रीति हुई एक। इससे सही बात मान लेना चाहिए कि जैसे अनुमान ज्ञान प्रमाण है उसी प्रकार स्मरण ज्ञान भी प्रमाण होता है।

प्रत्यक्ष व अनुमानकी भांति अर्थवान होनेसे स्मरणज्ञानमें प्रामाण्यकी अप्रतिषिद्धता— अब यहाँ क्षणिकवादी कहते हैं कि स्मरणसे अतीत अर्थका ज्ञान होता है। 'बह था' इस प्रकारसे ज्ञान होता है, तो स्मरणज्ञानने जिस पदार्थके बारेमें जाना वह पदार्थ तो है ही नहीं, वह तो अतीत हो गया। स्मरण तो अतीतका हुआ करता है। तो जब पदार्थ ही नहीं है तो इसके मायने यह हुआ कि स्मरणज्ञान अर्थवान नहीं है, उसका विषयभूत कोई पदार्थ नहीं है और जो अर्थवान नहीं है वह अप्रमाण ज्ञान है। इसके समाधानमें आचार्य बताते हैं कि ऐसा माननेपर कि जो अतीत अर्थका विषय करे वह ज्ञान अर्थवान नहीं, तो प्रत्यक्ष भी अर्थवान न ठहरेगा। क्षणिकवादी जन ऐसा सिद्धान्त बनाते हैं कि प्रत्येक पदार्थ क्षण-क्षणमें नया-नया होता है और वह एक समयके लिए ही ठहरता है, दूसरे समय नहीं रहता और साथ ही यह भी मानते हैं कि ज्ञानकी याने प्रमाणकी उत्पत्ति पदार्थसे होती है, तो इसके मायने यह हुआ कि पदार्थ तो है कारण और ज्ञान है कार्य। तो अब क्षणिकवाद सिद्धान्तमें, पदार्थ और ज्ञानमें कार्यकारणभाव हो गया, और साथ ही यह भी नीति है कि कारणभूत पदार्थ पहले समयमें होता ही चाहिए। उत्तर समयमें कार्य होता है। तो यहाँ जो प्रत्यक्ष ज्ञान हुआ वह पदार्थकी सत्ताके समय तो न हो सका, क्योंकि कारण साकारभूत स्वपदार्थके स्वरूपलाभके बाद होते हैं। जब प्रत्यक्षज्ञान उत्पन्न हुआ तो उसका कारण जो अर्थ है पदार्थ वस्तु स्वलक्षण वह नष्ट हो गया। तो अर्थके गुजर जानेपर क्षणिकवादियोंके यहाँ प्रत्यक्ष प्रमाण हुआ, सो जो दोष स्मरणज्ञानमें दिया जा रहा है कि देखो पदार्थ तो है नहीं और उसके बारेमें स्मरण चल रहा है, अतएव स्मरणज्ञान अर्थवान नहीं है और अर्थवान न होने से प्रमाण नहीं है। तो यही दोष प्रत्यक्षज्ञानमें आयगा।

देखो क्षणिकवादियोंका प्रत्यक्ष जब हुआ तब अर्थ न रहा तो अर्थके गुजर जानेपर प्रत्यक्षज्ञान हुआ, अतः प्रत्यक्ष अर्थवान न ठहरेगा और जो अर्थवान नहीं वह अप्रमाण है। तो स्मरणके बारेमें कुछ भी दोष ढूँढा जायगा तो वही दोष प्रत्यक्षज्ञानमें लगेगा और वही दोष अनुमान प्रमाणमें भी लगेगा। जैसे प्रत्यक्ष प्रमाण पदार्थके नष्ट होने पर ही होता है ऐसे ही अनुमान ज्ञान भी पदार्थके अतीत होने पर होता है, तो अनुमान भी अर्थवान न रहेगा। अतः अर्थवान नहीं है स्मरण, इस कारण अप्रमाण है, यह घोषित करना सगत

नहीं है। अर्थवान जैसे प्रत्यक्ष प्रमाण है अनुमान प्रमाण है वैसे ही स्मरण ज्ञान भी है। कोई भी ज्ञान निर्विषय नहीं होता। ज्ञान है तो उसका विषय होना चाहिए। जो निर्विषय हो सो प्रमाण नहीं, तब मति स्मृति आदिक सूत्रमे जो मतिज्ञानके अर्थान्तरमे स्मृति शब्द दिया है वह युक्तिसंगत है।

स्मरणज्ञान भी प्रमाण है, यह वच्चेसे लेकर वृद्ध तक सभी अपने अनुभवसे स्वीकार कर सकते हैं। तो ज्ञानका विषयभूत सत् पदार्थ होना चाहिए, वह चाहे अतीतमे हुआ हो, चाहे भविष्यमे हो, चाहे वर्तमानमे हो, किसी भी कालमे सत् हो वह ज्ञानका विषय होता है। स्मरणज्ञानका विषय है भूतकी पर्याय। तो वह अर्थ इस समयमे नहीं है तो भी उसको विषय करके ज्ञान बन जाता है, ऐसा ही तो क्षणिकवादियोंके प्रत्यक्षमे है, अनुमानमे है। पदार्थ नहीं है और उसका ज्ञान हो रहा है।

साकारता होनेसे स्मरण ज्ञानमे भी प्रामाण्यकी प्रसिद्धि—अब शकाकार यदि यह कहे कि प्रत्यक्षमे तो अर्थका प्रतिबिम्ब पड जाता है, अतएव वह प्रमाण है और वह अर्थका बोध कराने वाला है, अर्थवान भी है। जैसे आँखसे जो देखा उसका आकार ज्ञानमे आ गया तो आकार जब ज्ञानमे आ गया तो अर्थवान हो गया। इसलिए कोई यह दोष न दे सकेगा कि प्रत्यक्ष प्रमाण अर्थवान नहीं है। इसके उत्तरमे कहते हैं कि बात तो सही है। प्रत्यक्ष अर्थवान है, उसका विषय पदार्थ है, उस पदार्थका आकार भी है ज्ञानमे, लेकिन यही बात स्मरणज्ञानमे भी है, स्मरणज्ञानमे भी पदार्थका आकार है। जिसका भी स्मरण किया उसका फोटो तो है स्मरणमे, उसका विकल्प तो है स्मरणमे। तो जैसे प्रत्यक्ष साकार है, ऐसे ही स्मरण भी साकार है। ज्ञानभाव ऐसा सरल भाव है कि वह अपनी आदतसे न हट सकेगा। सभी ज्ञान सविकल्प (साकार) होते हैं। प्रत्यक्ष साकार (सविकल्प) है तो स्मरण भी साकार (सविकल्प) है, अतः प्रत्यक्षकी भाँति स्मरण भी सविकल्प है, अतएव प्रत्यक्षकी भाँति स्मरण भी अर्थवान है और प्रमाणभूत है।

अविशद ज्ञानमे भी प्रामाण्यकी प्रसिद्धि—यहाँ शकाकार कहता है कि स्मरणज्ञान मे अस्पष्टता रहती है याने जिसका ख्याल किया जाता है उसका स्पष्ट प्रतिभास नहीं होता। जैसे कि आँखो देखी हुई चीजका स्पष्ट प्रतिभास है, वैसे स्मरणमे नहीं होता, इस कारणसे स्मरणज्ञान अप्रमाण है। शकाकारकी शकाका यही समाधान है कि स्पष्टता होनेके कारण यदि स्मरणज्ञानको अप्रमाण कहा जायगा तो अनुमान भी अप्रमाण हो जायगा। साधनको देखकर साध्यका जो ज्ञान किया जाता है वह स्पष्ट ज्ञान तो नहीं है। जैसे पर्वतपर धूम देखा और धुँवेंको देखकर अग्निका अनुमान किया तो क्या उस अनुमानमे अग्निका स्पष्ट ज्ञान है? स्पष्ट ज्ञान तो नहीं है। जैसे चक्षुमे देखकर अग्निका स्पष्ट ज्ञान होता है, ऐसा तो अनुमानमे

है ही नहीं। तो अस्पष्ट ज्ञान होनेके कारण यदि स्मरणज्ञानको अप्रमाण कह दिया जाय तो अनुमान भी अप्रमाण हो जायगा।

प्राप्त्यर्थवत्ता होनेसे भी स्मरणमें प्रामाण्यकी सिद्धि—यदि शकाकार यह कहे कि अनुमानमें तो प्राप्य अर्थ है याने धूमको देखकर अग्निका अनुमान किया तो वहाँ प्राप्त करने योग्य वस्तु मौजूद है। इस कारणसे अनुमानको अर्थवान कहा जायगा और अर्थवान होनेसे अनुमान प्रमाण कहा जायगा। भले ही अनुमान ज्ञानमें अस्पष्टता है, क्योंकि अनुमान सामान्य को विषय करता है। तो अस्पष्ट होनेपर भी चूँकि अनुमानमें प्राप्य अर्थ है, इस कारण अनुमान प्रमाण है, तो इसका भी उत्तर यही है कि स्मरणका भी तो प्राप्य अर्थ है, इस कारण स्मृति भी प्रमाणरूप है। जो कोई मुखमें कौर देता है, भोजन करता है तो स्मरण तो रहता ही है कि इस तरह कल खाया था, यह वही चीज है, यह हितरूप है, उसको फिर खाने लगता है, तो स्मरण ज्ञानमें भी तो प्राप्य अर्थ बनता है।

जैसे रात्रिके समय अंधेरेमें कोई पुरुष बाहर जाना चाहता है तो टटोलता हुआ दरवाजेपर पहुँचता है, किस बलपर पहुँचा? स्मरणज्ञानके बलपर ही तो पहुँचा। तो स्मरणका विषय जो द्वार था, सो द्वार उसको प्राप्य हो गया। तो प्राप्य अर्थ वाला होनेसे स्मरणज्ञान प्रमाण बन जाता है। तो इस प्रकार क्षणिकवादी अनुमानकी प्रमाणता कायम रखना चाहते, सो जो अनुमानकी प्रमाणता कायम रखना चाह रहा है वह स्मरणका निराकरण नहीं कर सकता है।

अर्थके अभावमें संस्कारकी अशक्यता होनेके कारण संस्कारसहकारी मनसे जायमान स्मरणज्ञानमें भी अनर्थवत्ताका अभाव होनेसे प्रामाण्यकी सिद्धि—अब यहाँ क्षणिकवादी शङ्काकार कहता है कि स्मरण तो संस्कारके सहकारी मनके द्वारा उत्पन्न होता है। वहाँ अर्थकी कोई अपेक्षा नहीं। वह तो संस्कारकी चोज है। खयाल आया और स्मरण बना। तो अर्थकी अपेक्षा न रखकर संस्कारके सहयोगसे मनके द्वारा ही स्मरणकी उत्पत्ति होती है, इस कारणसे स्मरण ज्ञान अर्थवान नहीं है और जब स्मरणज्ञान अर्थवान नहीं है तो उसे जिसने खयाल किया वह पदार्थ है ही नहीं, तो स्मरणज्ञान कैसे प्रमाण हो सकता है? ऐसी शङ्का करने वाले शङ्काकारकी एक मोह और मद प्रलाप भरी चेष्टा तो देखो। कह रहा है यह शङ्काकार कि संस्कारके सहकारी मनके द्वारा उत्पन्न होता है स्मरण तो देखो इसका अर्थ यही तो हुआ कि संस्कारके होनेपर ही संस्कारमूलक प्रवृत्ति बनी। तो भला कोई भी बताये कि पदार्थ न हो तो क्या संस्कार बन सकता है? यह तो सब मनमाना प्रलाप है और देखो स्वयं भी क्षणिकवादी लाभ तो उठा रहे है स्मरणज्ञानका, जिसका विषय अर्थको नहीं बताता, ऐसा स्मरणसे भी प्रवृत्ति करते हुए ये क्षणिकवादी अपना सब काम

चला रहे है। तो जो भी काम चला रहे है वे सब अर्थप्राप्य हैं मो ही तो चल रहा है, तब सस्कार बिना अर्थके तो न हुआ। सस्कारके होनेपर ही स्मरण तो माना और सस्कार अर्थ के बिना बनता नहीं, तो यही अर्थ हुआ कि स्मरणका विषयभूत पदार्थ होता है। स्मरण ज्ञान अर्थवान है और वह प्रमाणभूत है।

प्रमाणसामग्रीमे सम्मिलित ज्ञानमे भी स्वतंत्र प्रामाण्य—अब यहाँ शङ्काकार वहता है कि जिस स्मरणज्ञानमे मानसिक प्रत्यक्षज्ञान उत्पन्न होता है वह स्मरणज्ञान प्रमाणकी सामग्रीमे शामिल है और तब वह प्रवृत्ति करने वाली है। इस कारणसे स्मरणको गौण प्रमाण मान लें, पर मुख्य प्रमाण नहीं है, क्योंकि स्मरण प्रत्यक्षप्रमाणकी सामग्री है। जैसे कि जब अनुमान ज्ञान बनता है तो उसमे साधन और साध्यके सम्बन्धका स्मरण चलता है। याने जैसे जहाँ-जहाँ धुवाँ होता है वहाँ-वहाँ अग्नि होती है। जहाँ अग्नि नहीं है वहाँ धुवाँ नहीं है ऐसा सम्बन्धका स्मरण होता है और उस स्मरणसे अनुमान बनता है तो जैसे वह स्मरण अनुमान प्रमाणकी सामग्री भर है। मुख्य प्रमाण नहीं है। यद्यपि साध्य साधनके सम्बन्धका स्मरण अनुमान प्रमाण बननेमे काम दे रहा है तिस पर भी वह अविनाभावका स्मरण अनुमान प्रमाणकी सामग्री भर है। इस कारण वह गौण प्रमाण है। मुख्य प्रमाण तो अनुमान है, ऐसे ही जिस स्मरणज्ञानसे मानसिक प्रत्यक्ष हुआ तो वह स्मरणज्ञान जो कुछ प्रवृत्ति कराता है सो प्रत्यक्ष प्रमाणकी सामग्री बनकर प्रवृत्ति कराता है, अतः स्मरणज्ञान मुख्य प्रमाण नहीं है। ऐसा प्रमाण सामग्रीके सिद्धान्त वाले कह रहे है, लेकिन उनका कहना असंगत है। कारण यह है कि स्मरणको प्रत्यक्षकी सामग्री मानकर स्मरणको उडा देनेका जो प्रयास है वह प्रत्यक्ष प्रमाणको उडा देगा। केवल अनुमान ज्ञान ही रह जायगा। सो कैसे ?

प्रमाणसामग्रीवादीने यह सिद्धान्त बनाया कि स्मरणज्ञान प्रत्यक्षज्ञानकी सामग्रीभर है, मुख्य तो प्रत्यक्ष प्रमाण है। तो ऐसे ही यह कहा जा सकता है कि प्रत्यक्षज्ञान तो अनुमानकी सामग्रीभर है, मुख्य प्रमाण नहीं है। मुख्य प्रमाण अनुमान है और प्रत्यक्ष प्रमाण अनुमानकी सामग्री है, क्योंकि जब-जब भी अनुमान प्रमाण बनता है तो साधनका प्रत्यक्ष होता है पहले। जैसे भुवा देखकर अग्निका ज्ञान किया गया तो धुएँका जो दिखना है याने वह प्रत्यक्षज्ञान अनुमानकी सामग्रीभर है, ऐसा कहा जा सकता है, क्योंकि अनुमान प्रमाण बननेमे प्रत्यक्ष प्रमाण काम आ रहा है। और इस ढंगसे फिर प्रत्यक्ष प्रमाण मुख्य रह नहीं सकता। जैसे कि स्मरणज्ञानको मुख्य नहीं माना जा रहा, क्योंकि वह प्रत्यक्षकी सामग्री है, तो ऐसे ही प्रत्यक्ष प्रमाण भी मुख्य न रहेगा, क्योंकि यह प्रत्यक्षज्ञान अनुमान प्रमाणकी सामग्री भर है, और जब प्रत्यक्ष ही न रहा तब फिर अन्य कुछ रहा ही क्या ? इससे सर्व

विनाशसे बचनेकी इच्छा रखने वाले प्रत्यक्ष और अनुमान प्रमाणकी भाँति स्मरण ही स्वीकार करें।

अर्थनिश्चायक व फलवान होनेसे स्मरणज्ञानमें प्रामाण्यकी सिद्धि — निष्कर्ष 'यह हुआ कि जब स्मरणज्ञान प्रत्यक्षकी भाँति अपने अर्थके निश्चय करनेमें समर्थ है याने व्यवधान-रहित फल जब स्मृतिको भी मिल रहा है तो प्रत्यक्षको जैसे प्रमाण कहा जाता है अपने विषयभूत अर्थका परिचय करनेके कारण ऐसे ही अपने विषयभूत अर्थका निश्चय करानेके कारण स्मरणको भी प्रमाण स्वीकार करना होगा, और यह भी देख लीजिए कि प्रमाणके फल बताये गए हैं चार—छोड़ने योग्य चीजोंको छोड़ देना, ग्रहण करने योग्य चीजोंको ग्रहण कर लेना, उपेक्षा करने योग्य चीजोंकी उपेक्षा करना और अज्ञान दूर हो जाना, सो स्मरण-ज्ञानमें भी ये चार बातें फलरूप पायी जाती हैं। स्मरण करके जो छोड़ने योग्य है उसे छोड़ दिया जाता और जो ग्रहण करने योग्य है उसे ग्रहण कर लिया जाता, उपेक्ष्य चीजकी उपेक्षा कर दी जाती। और अज्ञान तो दूर हो ही रहा है। तो जब प्रत्यक्षकी भाँति स्मरणके भी फल हैं और प्रवृत्ति होती है, पदार्थका निश्चय होता है तो स्मरणज्ञान भी भली-भाँति प्रमाण ज्ञान है। तो इस तरह क्षणिकवादी भी ब्या, याने नैयायिक आदिक भी स्मृतिको अप्रमाण है, ऐसा पुष्ट करनेमें समर्थ नहीं है। इस विषयमें विशेष और कहना व्यर्थ है। जो सीधी सही युक्तियाँ हैं उनसे ही यह सिद्ध हो जाता है कि स्मरणज्ञान प्रत्यक्ष और अनुमानकी भाँति प्रमाणभूत हैं।

प्रत्यभिज्ञान प्रमाणका निर्देशन—अब प्रत्यभिज्ञान प्रमाणके विषयमें प्रमाणताकी बात निरखनी है। प्रत्यभिज्ञान कहते हैं उसे जिस ज्ञानमें अतीतका स्मरण करके और प्रत्यक्ष पदार्थका प्रत्यक्ष करके उन दोनोंके सम्बन्धमें जो एकता या सदृशता आदिक जोड़ा जाता है वह कहलाता है प्रत्यभिज्ञान। देखा ही जा रहा है कि लोग स्व और अर्थका प्रत्यभिज्ञान करके प्रवृत्ति किया करते हैं और अर्थोंको प्राप्त कर लेते हैं, जो आकाक्षा है उसके अनुसार अपना व्यवहार करते हैं, इस कारण दर्शन और स्मरणके कारणसे उत्पन्न हुआ जो प्रत्यभिज्ञान है वह प्रमाणभूत है। हा, इसके विरुद्ध कुछ ज्ञप्ति बने वह प्रत्यभिज्ञान प्रमाण नहीं है याने हो तो सदृशता और जान ले एकता तो वह प्रत्यभिज्ञानाभास है। हो तो एकता और जान लें सदृशता तो वह भी प्रत्यभिज्ञानाभास है। जो यथार्थ प्रत्यभिज्ञान है, जिसके द्वारा जानकर उस प्रकारकी प्रवृत्ति भी कर लेते हैं वह प्रत्यभिज्ञान है। वह प्रत्यभिज्ञान दो प्रकार का है—एकत्वप्रत्यभिज्ञान, सादृश्यप्रत्यभिज्ञान, अथवा कहना चाहिए एकत्वप्रत्यभिज्ञान और प्रतियोगी प्रत्यभिज्ञान। अतीतका वर्तमानके साथ सदृशता कहना, भिन्नता कहना, छोटा बड़ा कहना, दूर पास बताना—यह सब प्रतियोगी विधिसे परिचय है। तो वह प्रत्यभिज्ञान

दो प्रकारका है—एकत्व प्रत्यभिज्ञान और सादृश्य प्रत्यभिज्ञान, जिनका विषय अतीत और वर्तमानके बीच रहने वाला एकत्व विषय है, वह एकत्व प्रत्यभिज्ञान है और अतीत एवं वर्तमान भिन्न पदार्थोंके साथ जो सदृशताका विषय करता है वह सादृश्य प्रत्यभिज्ञान है। जैसे किसी पुरुषको एक वर्ष पहले देखा था उसे आज देखते हैं तो यो जानना कि यह वही पुरुष है जिसको एक वर्ष पहले देखा था, या अमुक जगह देखा था, यह एकत्व प्रत्यभिज्ञान है, वह पदार्थ एक ही है, अतीतकी पर्यायमे भी, यही, वर्तमान पर्यायमे भी यही है। उस ही एकमे एकताका परिचय हो रहा है, यह है एकत्व प्रत्यभिज्ञानका विषय। सादृश्य प्रत्यभिज्ञानका विषय भिन्न पदार्थोंमें होता है। जैसे पहले गायको तो देखा ही है, वनमें यदि रोझ देखा जाय तो यो परिचय हुआ ना कि यह तो गायके सदृश है। तो भिन्न दो पदार्थोंमें सदृशताका प्रत्यभिज्ञान किया, तो ऐसे प्रत्यभिज्ञान दो प्रकारके होते हैं और वे सब निर्दोष हैं।

प्रत्यभिज्ञानोमें सकर व्यतिकर दोषका अनुपपन्न—प्रत्यभिज्ञानोमें सकर और व्यतिकर दोष नहीं होते। सकर दोषके मायने यह है कि अनेक धर्मोंका एक साथ लग जाना याने वही विषय एकत्वका भी हो जाय और सादृश्यका भी हो जाय, ऐसा हो सकता हो तो सकर दोष है, पर ऐसा है ही नहीं। एकत्व प्रत्यभिज्ञानमें एकत्वका ही परिचय है। सादृश्यप्रत्यभिज्ञानमें सादृश्यका ही परिचय है। व्यतिकर दोष उसे कहते हैं कि एक की दूसरेके विषयोंमें गति हो जाय, याने सादृश्य प्रत्यभिज्ञानमें एकत्व प्रत्यभिज्ञान आ जाय या एकत्व प्रत्यभिज्ञान में सादृश्य प्रत्यभिज्ञान हो जाय, ऐसा विषयोंमें गमन बने अर्थात् कोई ज्ञान एक दूसरे ज्ञानके विषयमें चला जाय तो व्यतिकर दोष है। ऐसा भी नहीं है, इस कारणसे यह प्रत्यभिज्ञान निर्दोष है। जैसे लोग कह तो देते हैं कि ये वही केश हैं जो एक माह पहले काटे गए थे। किसी पुरुषने एक माह पहले केश कटाया था, अब एक माहमें बढ़ गए। अब फिर कटवा रहा है तो वह या और कोई सोचता है कि ये बाल तो वे ही हैं जो एक माह पहले काटे गए थे। ऐसा कोई प्रत्यभिज्ञान करे तो वह दोष सहित है। जो पहले काटे गए थे वे तो न जाने कहा पड़े हैं ? कहीं घूरेमें हो, कहीं गड़ढेमें पड़े हो, पता नहीं कहाँ पड़े हो। आज जो केश कट रहे हैं वे नवीन हैं। यह तो कह सकते हैं कि जो केश कट रहे हैं ये एक माह पहले कटे केशोंके सदृश हैं, सादृश्य प्रत्यभिज्ञान तो बनना है, मगर इसमें कोई एकत्व प्रत्यभिज्ञान का रूप बनाये तो वह दूषित है। इसी तरह मानो कोई दो बालक एक साथ पैदा हुए, समान ही शक्लके हैं, समान ही आवाजके हैं। अब उनमें जैसे दो नाम पड़े हैं मानो मोहन और सोहन। अब मोहन ही तो बालक खड़ा है और कहा जाय कि यह तो मोहनके सदृश है। तो थी तो एकता, मगर कह बैठे सदृशता इस कारणसे इनमें दोष आया। तो यह दोष आया, लेकिन यह सत्य प्रत्यभिज्ञान नहीं है। भ्रम करके लोग ऐसा कहते हैं और वह प्रत्य-

भिज्ञानाभास है। तो सादृश्य प्रत्यभिज्ञानमें और एकत्व प्रत्यभिज्ञानमें संकर व्यतिरेक दोष नहीं होते। परीक्षा करनेसे, पहिचान करनेसे ये सब बातें स्पष्ट विदित हो जाती हैं।

प्रत्यभिज्ञानके कारणभूत प्रत्यक्षज्ञान व स्मरणज्ञानसे विविक्त प्रत्यभिज्ञानका विषय पर्यायोमे व्यापी एक द्रव्य—अब यहाँ एक शङ्काकार कहता है कि भाई प्रत्यभिज्ञानमें दो बातें समझी गई थी—एक तो जो अतीत हो गया उसका स्मरण हुआ, दूसरे जो वर्तमानमें दिख रहा उसका प्रत्यक्ष हो रहा। तो अब यहाँ वर्तमानका जो प्रत्यक्षज्ञान है वह तो अतीत विषयको नहीं जान पाता और जो अतीत विषयका स्मरण है वह वर्तमान प्रत्यक्षके विषय का नहीं जानता। तो जब इन दोनोंका एकपना नहीं बन रहा तो यह प्रमाण कैसे हो सकता? प्रत्यक्ष ज्ञान तो कुछ विचार ही नहीं करता। वह तो मात्र साक्षी द्रष्टा जैसा है। तो उस प्रत्यक्ष ज्ञानका जब अतीत विषय नहीं है तो प्रत्यभिज्ञान बन कैसे जायगा? ऐसी शङ्कापर समाधान यह है कि यह शङ्का नहीं, किन्तु खुद समाधान है। वास्तविकता यह ही है कि वर्तमान प्रत्यक्ष अतीत स्मरणके विषयको नहीं जानता और अतीत स्मरण वर्तमान प्रत्यक्षको नहीं जानता, क्योंकि ये दो ज्ञान भिन्न-भिन्न हैं, लेकिन ये दो ज्ञान या इनमेंसे कोई ज्ञान प्रत्यभिज्ञान ज्ञान नहीं कहलाता। इन दो ज्ञानोंसे जाने गए पदार्थमें जो जोडरूप ज्ञान है उसका नाम प्रत्यभिज्ञान है। जैसे एकत्व प्रत्यभिज्ञानमें अतीतकी पर्याय जाना और वर्तमान पर्याय जाना, इन दोनोंके बीच व्यापक रहने वाला जो एक वस्तु है, अर्थ है, द्रव्य है वह विषय है प्रत्यभिज्ञानका। तो ये दोनों ही अर्थपर्यायों जो अतीतकी जानी गई और वर्तमानमें जानी जा रही हैं, इसमें तो भेद है, पर उन दोनोंमें द्रव्यसे द्रव्यबलसे देखा जाय तो जो ज्ञान उत्पन्न होता है वह एकताका साधक है। तो प्रत्यभिज्ञानका विषय न तो दृष्ट रहा, न अतीत रहा, किन्तु दृष्ट और अतीत पर्यायोमे व्यापने वाला एक द्रव्य रहा।

प्रत्यभिज्ञानका विषय निरवधि न होनेमें प्रत्यभिज्ञानावरणक्षयोपशमरूप योग्यताकी नियामकता—अब यहाँ शङ्काकार कहता है कि यदि अतीत और वर्तमान पर्यायोंमें व्यापक द्रव्य विषय है प्रत्यभिज्ञानका, तब तो सारी पर्यायोमे व्यापक एकता प्रत्यभिज्ञानसे सब जाना जाय, क्योंकि उसका फिर नियामक क्या रहा? प्रत्यभिज्ञानका विषय है अतीत और वर्तमान पर्यायोंमें व्यापक द्रव्यको जानना। तो सारा ही क्यों नहीं जान लिया जाता? इस शङ्काके उत्तरमें कहते हैं कि प्रत्यभिज्ञान द्वारा समस्त पर्यायोमे व्यापी एकत्व यो नहीं जाना जा सकता कि उसका नियामक है, प्रत्यभिज्ञानावरणका क्षयोपशम जितना होता है उतना ही पर्यायोमे व्यापी एकत्व जाना जा सकता है। ऐसा क्षयोपशम होता क्यों है? यह तो प्रत्येक जीवोंके अपने-अपने भावोंके कारणकी बात है। जैसी कषायोंकी मदता जिसके पायी जायी जाती है उसके अनुसार क्षयोपशम होता जाता है और जिसका जैसा क्षयोपशम है उसके

अनुसार उसके ज्ञानका विषय बनता है। हा, श्रुतज्ञान द्वारा तो समस्त पर्यायोमे व्यापी एक द्रव्य जान लिया जाता है, पर प्रत्यभिज्ञान द्वारा नहीं जाना जाता। प्रत्यभिज्ञान द्वारा तो क्षयोपशमके अनुसार जैसी पूर्व पर्यायोकी विशेष धारणा हुई हो उसके अनुरूप यथायोग्य ही अतीत पर्यायोका स्मरण बनता है। और उन पर्यायोमे जो व्यापक एक द्रव्य है उसका प्रत्यभिज्ञान होता ही है। उसका कौन निवारण कर सकता? क्षयोपशमके अनुसार प्रत्यभिज्ञान जीवोके बन रहा है यह बात प्रतीति सिद्ध है। ऐसी प्रतीनिया तो प्रायः हर एक कोई कर लेता है कि जो ही मैं बालक था, जो ही मैं कुमार अवस्थामे था, युवावस्थामे था वही अब मैं बूढ़ा हो गया हूँ, अतीत और वर्तमान पर्यायोमे एकताकी जोड़ रूपसे सभीको प्रतीतियाँ चल रही हैं। इस प्रत्यभिज्ञानका कौन निवारण कर सकता है?

सबलेश, वेदना, मित्रसाधनता आदि कारणोंसे पराक्ष ज्ञानोका प्रतिघात—एक बात यहाँ सोची जा सकती है कि जब हम १०-५ वर्ष पहले की बातोंका स्मरण कर लेते हैं, प्रत्यभिज्ञान कर लेते हैं तो मरण हो जानेके बाद दूसरे मिनट ही हम कुछ भी प्रत्यभिज्ञान या स्मरण नहीं कर पाते। इसका कारण क्या है? कारण यह है कि मरणके समय जो वेदना होती है और अन्य भव धारण करनेके समय जो तीव्र वेदना होती है उस वेदनासे ऐसा उपयोग बदल जाता कि पूर्वस्मृति सब भग हो जाती है। जब यहाँ ही हम देखते हैं कि कोई थोड़ासा दुःख हो गया या कोई विकल्प कर लिया तो उस कष्टमे हम पहली सब बातोंको भूल जाते हैं। फिर तो यह एक जन्ममरणका कठिन दुःख है। उस दुःखमे सब पूर्व स्मृतियाँ समाप्त हो जाती हैं। और फिर ये स्मृतियाँ नैमित्तिक हैं। नया मन मिला, नया देह मिला, अब उसके अनुकूल स्मृतियाँ और प्रत्यभिज्ञान चलेंगे, पर यह कला है जीवमे कि वह अतीत को भी जाने, वर्तमानको भी जाने और उनमे व्यापक एक द्रव्यको ही जाने।

योग्यतापेक्ष होनेसे प्रत्यभिज्ञानकी नियमितता—यहाँ कोई यह शङ्का न कर सकेगा कि जब अनुभूत पदार्थोंमे स्मरण होता है और तन्मूलक प्रत्यभिज्ञा बनती है तो सारे अनुभूत पदार्थोंमे क्यों नहीं स्मृति हो जाती और क्यों नहीं उससे प्रत्यभिज्ञान बन जाता? यह शङ्का यो नहीं हो सकती जैसा कि समाधान पहले दिया गया उसके अनुसार समझें तो यही उत्तर आता है कि उस प्रकारकी योग्यताकी हानि है याने सारे अनुभूत पदार्थोंमे प्रत्यभिज्ञान बना लें, स्मरण बना लें, ऐसी योग्यता नहीं है। हाँ जिन जीवोमे ऐसी जितनी विशिष्ट योग्यता है उन जीवोके वह प्रत्यभिज्ञान पाया ही जाता है। वर्तमानमे भी देखा जाता है कि विशेष समझदार लोग अधिक अतीतका स्मरण कर लेते हैं। तो जितना प्रत्यभिज्ञानावरण का क्षयोपशम है उसके अनुसार अनुभूत पदार्थोंमे स्मरणके कारणसे प्रत्यभिज्ञान बनता है और यह प्रत्यभिज्ञान सब जीवोमे प्रतीति सिद्ध है। प्रत्यभिज्ञान प्रमाण है। न कोई प्रत्य-

भिज्ञानका निवारण कर सकता और न कोई प्रमाणोंका खण्डन कर सकता है।

अनुभवमात्र, दृष्टजातीय दर्शन व चतुराई आदिके स्मरणकारणत्वकी व्यवहारिता— वास्तविकता यह है कि स्मरणका कारण अनुभवन मात्र नहीं है अर्थात् पदार्थका कोई पहले प्रत्यक्ष द्वारा या अनुमान आगम आदिक प्रमाणों द्वारा अनुभव कर लिया हो तो इतना अनुभव करना मात्र ही स्मरणका कारण नहीं होता। इसका कारण यह है कि यदि अनुभव मात्र स्मरणका कारण बन जाय तो सब जीवोंको सब जगह अपने अनुभव किए हुए अर्थका स्मरण हो जाना चाहिए। हो ही जाना चाहिए, पर ऐसा तो नहीं है। अनुभवन तो बहुत हुए, परिचय बहुत है, मगर स्मरण किसीका ही हुआ करता है। तो इस कारण अनुभव कर लेना मात्र याने पहले किसी पदार्थको जान लेना मात्र स्मरणका कारण नहीं है। तो कोई यह कहे कि जैसा अनुभव किया था, जिस पदार्थको देखा था उस पदार्थकी तरहका कोई अन्य पदार्थ आज दिख जाय तो वह स्मरणका कारण है। जैसे किसीकी छतरी गुम गई और दूसरे को छतरी लिए हुए देखा तो स्मरण हो जाता है तो यो जाने हुए पदार्थके सदृश जो अन्य पदार्थ है उसका दिख जाना स्मरणका कारण बन जायगा। सो यह भी विचारयुक्त नहीं है, क्योंकि देखे गए, जाने गए पदार्थके सदृश अन्य पदार्थोंका दर्शन हो जाना यदि स्मरणका हो तो फिर सभीका क्यों नहीं स्मरण हो जाता? किसीको स्मरण क्यों नहीं होता? दृष्ट पदार्थसे सजातीय पदार्थ अनेक दिखते हैं, पर स्मरण नहीं होता, इस कारण देखे गए, परिचय किए गए पदार्थोंके सजातीय पदार्थका दर्शन भी स्मरणका कारण नहीं है। तब कोई कहता है कि वासनाका जग जाना स्मरणका कारण होगा। तो ऐसा कहने वाले लोग यह तो बताये कि स्मरणका जागरण होता कैसे है? यदि वे यह कहे कि सजातीय पदार्थके दिख जानेसे वासना जग जाती है तो यह कहना भी सगत नहीं है। कारण यह है कि सजातीय पदार्थ दिखता भी है तो भी वासना नहीं जगती। तो इस तरह भी तो स्मरणका कारण अनुभव मात्र नहीं रहा। याने जो नियमसे स्मरण पैदा कर दे इस तरहके कारणकी चर्चा चल रही है और न दृष्ट सजातीय पदार्थका दिखना रहा, न वासनाका जागरण रहा और इसी तरह कोई यदि ऐसा ख्याल करे कि किसी देखी हुई वस्तुकी इच्छा करना स्मरणका कारण होगा या कोई प्रकरण, प्रसंग अवसर पा लेना स्मरणका कारण होगा या चतुराई रज वियोग सयोग आदिक स्मरणके कारण होंगे, सो ये सब भी स्मरणके अव्यभिचारी हेतु नहीं हैं। भले ही ये सब बातें निमित्त पड़ती हैं, पर ये सब उपचरित निमित्त हैं। वास्तविक निमित्त तो स्मरणज्ञानावरणका क्षयोपशम है।

स्वावरणक्षयोपशमरूप योग्यतासे स्मरण, प्रत्यभिज्ञान आदिका प्रमाणोंका नियमन—अब यहाँ कोई शकाकार कहता है कि अविद्याकी वासनाका प्रलय हो जाना स्मरणका

कारण है अर्थात् जो अज्ञानकी वासना जमी हुई है वह वासना हटी कि स्मरण बन जाता है, ऐसे स्मरणका कारण रहा अविद्या वासनाका विनाश । इस शकाके उत्तरमें कहते हैं कि हेर-फेरके शब्दसे क्या कहा जा रहा है अथवा कहो, कोई हानि नहीं, लेकिन अविद्या वासनाका विनाश होना, इसका यही अर्थ है कि स्मरणावरण प्रकृतिका क्षयोपशम होना अथवा योग्यता होना, क्योंकि उस योग्यताके होनेपर, स्मरणावरणके क्षयोपशम होनेपर जो एक भली-भाँति उपयोग वाली वासना होती है वस उसीका ही नाम वासनाका जागरण है । अविद्याकी वासना का विनाश है, तब एक नाम मात्रका भेद है । चाहे कोई अविद्या वासनाका विनाश कारण कहे स्मरणका और कोई स्मरणावरणका क्षयोपशमरूप योग्यता कारण कहे स्मरणका, केवल नाम मात्रका भेद है । तब स्पष्ट बात यह बनी कि स्मरणावरणका क्षयोपशम रूप अंतरंग निमित्त होवे और बहिरंग भी कोई निमित्त होवे । जैसे दृष्ट पदार्थके सजातीय पदार्थका दर्शन हो, अभिलाषा हो, प्रकरण आये, शोक हो, वियोग हो, सयोग हो, ऐसा कोई बहिरङ्ग कारण मिले तो वहाँ स्मरणकी उत्पत्ति होती है और उस स्मरणज्ञानसे जानकर तदनुरूप प्रवृत्ति होती है । यदि स्मरणावरणका क्षयोपशम न हो तो कभी स्मरण नहीं हो सकता । अगर स्मरणावरण कर्मके क्षयोपशमके न होनेपर स्मरण हो जाय तब तो कुछ कैद ही न रहेगी, समस्त दिखे, अनुभवे पदार्थोंका स्मरण हो बैठेगा अथवा जो न देखे गए पदार्थ हैं उनका भी स्मरण हो जायगा । इस कारण ऐसा सिद्धान्त स्वीकार करना चाहिए कि स्वयं जिन-जिनका अनुभव किया जा चुका, ऐसा किन्हीं अतीत पर्यायोमें से सभीका स्मरण नहीं होता, किन्तु जहाँ प्रयोजन प्रकरण आदिक बहिरंग कारण मिले और स्मरणावरणका क्षयोपशमरूप अंतरंग कारण रहे वहाँ स्मरण बनता है, और ऐसे स्मरणका कारण पाकर प्रत्यभिज्ञान होता है । अतः जैसे स्मरण सभी अतीतका नहीं होता, ऐसे ही प्रत्यभिज्ञान भी सभी अतीत पर्यायोमें व्यापक एकत्वका ज्ञान नहीं होता । फिर शकाकारने जो यह आपत्ति दी थी कि प्रत्यभिज्ञान अगर अतीत पर्यायोमें व्यापक द्रव्यको जानता है तो वह सभी अनन्त पर्यायोमें व्यापक द्रव्य को जान ले, ऐसा प्रसंग हो जायगा । सो यह दोष न रहा । एक तो प्रत्यभिज्ञानावरणका क्षयोपशम चाहिए और प्रत्यभिज्ञान बननेका कारणभूत जो स्मरण है उसके लिए भी स्मरणावरणका क्षयोपशम चाहिए और यह होता है कुछ-कुछ रूपमें, इस कारण प्रत्यभिज्ञान नियमित ही होता है ।

स्वावरणक्षयोपशमरूप योग्यताके कारण—अब यहाँ किसीको यह जिज्ञासा होती है कि वह प्रत्यभिज्ञानकी योग्यता बनती किस तरह है ? तो ऐसी जिज्ञासा रखने वालोंका समाधान करते हैं । प्रथम तो यह समझना चाहिए कि प्रत्यभिज्ञान जीवोंके कम अधिक आदिक रूपसे नाना प्रकारका होता है । सो मलसे ढकी हुई मणिके मूलका जिस तरहके

अशोमे अलग-अलग होता है याने मणिके मैलको कई तारतम्योसे जैसे दूर किया जाता है उस उस प्रकारसे उस मणिमे स्वच्छता देखी जाती है। मणि तो स्वयं स्वच्छ है, पर मणिपर मैल आया हो तो जिस-जिस दर्जेका मैल हटे उस-उस दर्जेमे स्वच्छता मणिपर प्रकट होती है। इसी प्रकार पूर्वबद्ध कर्मोंसे आत्माका ज्ञान ढका हुआ है। अब क्षयोपशमरूप योग्यता जिस-जिस प्रकारकी होती है उस-उस प्रकारमे आत्माका ज्ञान होता है। तो जैसे स्वर्णको अनेक बार शुद्ध करते हैं तब उसमे विशुद्धता प्रकट होती है, धीरे धीरे उसमे स्वच्छता योग्यता आती है, इसी तरह आत्मा भी जब एक अपने ज्ञानस्वरूपकी आराधनाका अभ्यास करता है तो अभ्यासके अनुरूप धीरे-धीरे स्वच्छ अवस्था प्रकट होती है। तो जो धीरे-धीरे स्वच्छताकी योग्यता बनी वह आवरण कर्मके हटनेसे बनी ना। तो जैसे-जैसे जीवोका ज्ञान पौरुष, विशुद्ध पौरुष होता है वैसे ही वैसे क्षयोपशम योग्यता बढ़ती है, बनती है और उसके अनुरूप परिज्ञान होता है। प्रत्यभिज्ञानावरणका दूर होना जैसे नाना प्रकारका है तो उसकी विविधतासे ज्ञानके स्वरूपकी अभिव्यक्ति भी नाना प्रकारकी बनती है। जैसे मणिके मैलका दूरीकरण नाना प्रकारका है तो मणिकी स्वच्छता की अभिव्यक्ति भी नाना प्रकारकी है। और वह मैल हटा उसका भी कारण है। याने ज्ञानावरणका उपशम क्षयोपशम आदिक जो स्थितियाँ बनती हैं उनका कारण उसके योग्य वह द्रव्य, क्षेत्र, काल, भव, भाव स्वरूप पदार्थ है, जिसके साथ अन्वयव्यतिरेक सम्बन्ध हो वह सब उसका कारण है। तो इस सम्बन्धमे और विशेष क्या कहना? प्रत्यभिज्ञान प्रमाण है और यह बात सबकी प्रतीतिसे सिद्ध है और वह प्रत्यभिज्ञान, एकत्वप्रत्यभिज्ञान और सादृश्य प्रत्यभिज्ञान—इस तरह दो प्रकारका कहा गया है।

संवादका अभाव बताकर प्रत्यभिज्ञानको अप्रमाण बतानेकी एक आशंका—अब यहाँ शङ्काकार कहता है कि द्रव्यके भूत और वर्तमान पर्यायमे जैसा एकत्वका परिचय बनाया वह या एक समान दो पदार्थोंमे पर्यायोमे सादृश्यका परिचय वह—ये दोनों ही प्रतीतियाँ अर्थात् एकत्वप्रत्यभिज्ञान और सादृश्यप्रत्यभिज्ञान वास्तविक अर्थको विषय नहीं करते, क्योंकि उन प्रतीतियोंमे सम्वाद नहीं है। जिस-जिस प्रतीतिमे सम्वाद नहीं होता वे सब प्रतीतियाँ अवास्तविक होती हैं। जैसे कोई ऐसी प्रतीति करे कि आकाशके देशोंकी बहुत अच्छी छोटी गुंथी है या आकाशके फूलोंकी बहुत सुन्दर माला है तो उसकी इस प्रतीतिमे सम्वाद तो नहीं है, अर्थात् किसी प्रमाण द्वारा यह सिद्ध नहीं होगा, तो ऐसे ही एकत्वप्रत्यभिज्ञान और सादृश्यप्रत्यभिज्ञानका जो विषय माना है उस विषयका परिचय बताना और उससे एकत्वप्रत्यभिज्ञान या सादृश्यप्रत्यभिज्ञानकी सिद्धि बनाना यह तो जबरदस्तीकी कल्पना है। उन ज्ञानोंका विषयभूत पदार्थ वास्तविक है ही नहीं। अतएव हम सादृश्यप्रत्य-

भिज्ञान और एकत्वप्रत्यभिज्ञानका निराकरण तो नहीं करते, क्योंकि ऐसी प्रतीतियाँ लोगों को बन रही हैं, पर तथ्य यही कहते हैं कि ये प्रतीतियाँ अनर्थविषयक हैं, याने इन प्रतीतियों का विषय अर्थ नहीं है, क्योंकि उनमें सम्वादका अभाव है। आकाशके फूलोंकी मालाका परिचय बताना, इसमें सम्वाद तो नहीं है, प्रमाणसिद्ध नहीं है इसलिए अवस्तु है, इसी प्रकार प्रत्यभिज्ञानका विषय भी अवस्तु है।

संवादका अर्थ प्रमाणान्तरसंगम माननेपर शंकाकाराभिमत प्रमाणके उच्छेदका प्रसंग बताते हुए उक्त शङ्काका समाधान—अब उक्त शङ्काके समाधानमें कहते हैं कि ये शंकाकार यह बतायें कि सम्वाद नाम किसका है, जिस सम्वादके न होनेमें प्रत्यभिज्ञानको अप्रमाण बताया जा रहा। शंकाकार यदि यह कहें कि सम्वाद नाम है अन्य प्रमाणका संगम होना। जो जाना गया है उसको सिद्धि अन्य प्रमाणमें हो ले वह तो है अर्थ विषय सही और जिस प्रतीतिकी सिद्धि अन्य प्रमाणसे नहीं होती वह है अवस्तु। तो इस तरह प्रमाणान्तरके संगम होनेका नाम यदि सम्वाद कहा जाता है तो शंकाकारका प्रत्यक्ष प्रमाण नहीं सिद्ध हो सकता। फिर प्रत्यक्ष भी प्रमाण न रहेगा, क्योंकि इन क्षणिकवादियोंने प्रत्यक्षका विषय कहा है स्व-लक्षण। सो स्वलक्षणके समयमें अनुमानकी प्रवृत्ति तो होती ही नहीं, अनुमान तो बहुत समय बाद बनता है, पर उस ही समयमें प्रत्यक्ष प्रमाण भी नहीं बन पाता, क्योंकि जब पदार्थ निष्पन्न हो तब तो प्रत्यक्ष न जाने तो निष्पन्न हुए बाद पदार्थ रहता नहीं। तो जो प्रत्यक्षने अवस्तु जाना और साथ ही उस प्रत्यक्षके जाने हुए विषयमें अन्य प्रमाणका संगम न हो सका। इस कारण प्रमाणान्तरके संगमको सम्वाद कहनेपर प्रत्यक्षमें भी सम्वाद सिद्ध नहीं हो पाता, क्योंकि क्षणिकवादियोंके सिद्धान्तके अनुसार अनुमान अवस्तुभूत सामान्यमें लगता है, और अनुमान स्वलक्षणको छू भी नहीं सकता, तब प्रत्यक्ष प्रमाण सवादो नहीं रह सकता।

प्रत्यभिज्ञानके विषयभूत अर्थमें प्रमाणान्तरसंगमरूप सवादके अभावकी शंका करने वालोंके प्रत्यक्षमें प्रत्यक्षके विषयभूत अर्थमें अनुमानकी भाँति प्रत्यक्षान्तरके संगमका अभाव होनेसे अप्रमाणात्ताका प्रसंग—शंकाकारका यह पक्ष था कि प्रत्यभिज्ञान पदार्थको विषय नहीं करता, क्योंकि उसमें सम्वाद नहीं है, इस कारण प्रत्यभिज्ञान प्रमाण नहीं है। तो इसपर सम्वादका अर्थ पूछा गया, उस विषयमें शंकाकारका यह मतव्य आया कि प्रत्यभिज्ञानके विषयमें अन्य प्रमाणोंका संगम नहीं है अर्थात् उस विषयको अन्य प्रमाणने नहीं जाना। जैसे कि एक बातको कोई पुरुष देखकर आया, अब वह सच है यह बात तब ही समझी जायगी जब कि उसी वस्तुको दूसरा भी देख ले। तो इसी तरह इस शंकाकारका सिद्धान्त है कि प्रत्यभिज्ञानने जो विषय किया उसको अगर दूसरा प्रमाण भी समझ सके तब तो सम्वाद कहा जायगा। सो ऐसा कोई अन्य प्रमाणका संगम हो नहीं रहा, इस कारण प्रत्यभिज्ञान सम्वाद-

रहित होनेसे अप्रमाण है । उसके उत्तरमें सचेपसे कुछ बात बता दी गई कि यदि अन्य प्रमाण के संगम होनेको सम्वाद कहते हो और उस सम्वादसे प्रमाणाता मानते हो तो प्रत्यक्षके विषय में अनुमान प्रमाण भी नहीं लगता । तो प्रत्यक्ष भी सम्वादरहित हो गया और अप्रमाण हो गया ।

इस प्रसङ्गके निवारण करनेके लिए अब शकाकार यह कहें कि प्रमाणके विषय-भूत स्वलक्षणमें अन्य प्रत्यक्षकी प्रवृत्ति हो जायगी और इस तरह सम्वाद बन जायगा, सो यह कहना भी युक्त नहीं है, क्योंकि वस्तुका ही नाम स्वलक्षण है और वस्तु एक क्षणके लिए होती है, दूसरे क्षणमें पदार्थ रहता नहीं, ऐसा इन शंकाकार क्षणिकवादियोंका सिद्धान्त है । तो अब यही बहुत गनीमत है कि स्वलक्षणमें एक प्रत्यक्ष प्रमाणको उत्पन्न कर लिया, हालांकि उसमें भी समयभेद है । चलो इसपर भी दृष्टि न दें । और मान लो कि वस्तु जिस क्षण उत्पन्न हुई है उस वस्तुमें एक प्रत्यक्षको उत्पन्न कर दिया । अब वह वस्तु एक प्रत्यक्ष प्रमाणको उत्पन्न करके नष्ट हो गई । अब जब वस्तु रही ही नहीं तो वह दूसरे प्रत्यक्षको कैसे उत्पन्न करेगी ? तो दूसरा प्रत्यक्ष बन नहीं सकता उस वस्तुके बारेमें, तो प्रमाणान्तरका जब संगम न रहा तो प्रत्यक्ष प्रमाण भी सम्वादरहित बन गया । और दूसरी बात यह है कि किसी प्रकार जबरदस्ती पहले प्रत्यक्षमें सम्वाद भी मानो तो उस प्रत्यक्षका सम्वादपना तो दूसरे प्रत्यक्षकी प्रवृत्तिसे माना जायगा । जैसे कि अभी कह ही रहे हैं कि प्रत्यक्षके विषय को दूसरा प्रत्यक्ष जानता है, इसलिए सम्वादी है तो इतना तो यहाँ सिद्ध हुआ कि पहले प्रत्यक्षका सम्वादपना दूसरे प्रत्यक्षकी प्रवृत्तिसे ही माना गया है । तो अब यह बतलाओ कि दूसरे प्रत्यक्षका सम्वादपना किससे माना गया ? तीसरे प्रत्यक्षसे और उस तीसरे प्रत्यक्षका सम्वादपना चौथेसे । तो इस तरह सम्वादकी अनवस्था हो जायगी । तो यह कहना कि प्रत्यभिज्ञानमें प्रमाणान्तरका संगम नहीं है, इसलिए सम्वादरहित है और अप्रमाण है । तो यो तो प्रत्यक्षके विषयमें भी प्रमाणान्तरका संगम नहीं है, इस कारण प्रत्यक्ष भी सम्वादरहित हो जायगा, अप्रमाण हो जायगा । इस तरह अनेक उत्पन्नोमें फसनेके फंद सोचनेके बजाय सीधा ही यह स्वीकार कर लेना चाहिए कि प्रत्यभिज्ञान प्रमाण है और उससे लोगोंको अपने प्रयोजनकी सिद्धि बनती है । अब शकाकार स्वयं ही ऐसा समझ ले कि जैसे वह प्रत्यक्ष और अनुमान प्रमाणसे प्राप्य स्वलक्षणमें प्रवृत्ति मानता है अर्थात् प्रत्यक्षसे जाना, यह अमुक चीज है, उसको प्राप्त कर लेता है । अनुमानसे समझा कि यहा यह चीज है, उसको प्राप्त कर लेता है । तो जैसे प्रत्यक्ष और अनुमानसे प्राप्य अर्थकी प्रवृत्ति बन जाती है ऐसे ही प्रत्यभिज्ञान द्वारा भी जानकर उसकी प्रवृत्ति बन जाती है । फिर कौनसी कमी है कि प्रत्यभिज्ञान प्रमाण न कहलायगा ?

। प्राप्य व आलम्बन भिन्न-भिन्न होनेसे प्रत्यभिज्ञानके अप्रामाण्यकी शङ्काकार द्वारा आशंका—यहा शङ्काकार कहता है कि देखिये प्राप्य और आलम्बन ये दो चीजें होती है । जिस पदार्थसे ज्ञान बना है वह पदार्थ तो आलम्बन कहलाता है और ज्ञान बने बाद जिस पदार्थकी प्राप्ति कर ली जाती है वह प्राप्य कहलाता है । तो हमारे प्रत्यक्षमे तो प्राप्य और आलम्बन दोनों ही बातें एक है, अर्थात् जिस पदार्थसे ज्ञान उत्पन्न हुआ है, ज्ञानने उस ही पदार्थको पाया है, परन्तु प्रत्यभिज्ञानमे आलम्बन किया गया पदार्थ तो अन्य है और प्राप्त किया गया पदार्थ भिन्न है । किम तरह ? प्रत्यभिज्ञानसे तो प्राप्त होता है पदार्थ स्वलक्षण वस्तु और प्रत्यभिज्ञान बनता है सामान्यके आलम्बनसे । स्वय ही जैनोने कहा था कि प्रत्यभिज्ञानका विषय पूर्व और वर्तमान पर्यायोमे व्यापक द्रव्य है तो वह द्रव्य तो सामान्य रहा ना । जो विषयभूत पदार्थ है, वह आलम्बन कहलाता है । तो सामान्यके आलम्बनसे प्रत्यभिज्ञान उत्पन्न होता है । प्रत्यभिज्ञान बन तो गया, पर इस प्रत्यभिज्ञानने पाया किसे ? प्रवृत्ति कहा हुई ? सामान्यमे नही हुई, किन्तु वस्तुमे हुई, स्वलक्षणमे हुई । तो प्रत्यभिज्ञानका आलम्बन तो है, अन्य और प्राप्य है अन्य, इस कारणसे प्रत्यभिज्ञान प्रमाण नही है । जिसका आलम्बन और प्राप्य एक ही पदार्थ हो वह माना जाता है प्रमाण । जैसे कि विपरीत ज्ञानमे क्या होता है ? आलम्बन है अन्य, प्राप्य है अन्य । जैसे सीपको चादी जान लिया तो आलम्बन तो है चादी, ज्ञानका जो विषय है सो आलम्बन है, मगर पास जाकर पायगे क्या ? सीप । इसीलिए तो वह मिथ्याज्ञान कहलाता है कि आलम्बन तो कुछ है और पाया जाता है कुछ । तो जहा आलम्बन और प्राप्य ये दोनों भिन्न-भिन्न पदार्थ हो वह ज्ञान प्रमाण नही कहला सकता । यही बात प्रत्यभिज्ञानमे पायी जा रही है कि प्रत्यभिज्ञानका आलम्बन तो है पदार्थ सामान्य और प्रत्यभिज्ञानसे जानकर पाया गया है कोई वस्तु स्वलक्षण । इस कारण प्रत्यक्षका दृष्टान्त देकर प्रत्यभिज्ञानको प्रमाण कहवा देना, यह युक्त नही है ।

आलम्बन व प्राप्य भिन्न-भिन्न होनेसे संवादका अभाव माननेपर शकाकारके प्रमाणो मे भी अप्रामाण्यका प्रसंग बताते हुए उक्त शङ्काका समाधान—अब उक्त शङ्काके समाधानमे कहते है कि शङ्काकारका यह कहना कि जिसका आलम्बन अन्य हो, प्राप्य अन्य हो वह प्रमाण नही कहलाता । तो वही बात तो प्रत्यक्ष और अनुमान प्रमाणमे भी है । वह किस तरह, सो सुनो । क्षणिकवादियोका प्रत्यक्ष उत्पन्न होता है, वस्तुसे, तो वस्तु जिस क्षणमे है उस क्षणमे भी मान लो, वस्तुने प्रत्यक्षको पैदा किया और प्रत्यक्षज्ञान उत्पन्न हुआ कि उसे उत्पन्न करता हुआ ही नष्ट हो गया । अब यह प्रवृत्ति अगर करेगा, समझेगा, प्रतिभासेगा तो किसी अन्यको, क्योंकि आलम्बन तो मिट गया । तो यहाँ भी आलम्बन और प्राप्य भिन्न हो गया । कोई भी पदार्थ जाना जायगा तो जानकर उस पदार्थको कोई शीघ्रतासे भी पकड़ने चले तो

वह पदार्थ हाथ नहीं आ सकता, जो कि ज्ञानका आलम्बन बना था। तो देखो प्रत्यक्ष प्रमाण में भी आलम्बन अन्य रहा, प्राप्य अन्य रहा, और अनुमानमें तो स्पष्ट ही बात है। क्षणिक-वादियोंने अनुमानका विषय सामान्य माना तो सामान्यसे तो अनुमान बना, और अनुमान बनाकर पायगा क्या वह ? कोई विशेष चीज। तो लो यहा भी आलम्बन अन्य रहा, प्राप्य अन्य रहा तो यह कोई युक्ति नहीं है कि जिसका आलम्बन अन्य हो और प्राप्य अन्य हो वह प्रमाण नहीं, ऐसी हठ करनेपर तो प्रत्यक्ष और अनुमान भी अप्रमाण हो जायगा। इस तरह सीधे-सादे यह ही बात मान लेनी चाहिए कि प्रत्यभिज्ञान द्वारा यदि वही आलम्बनीय पदार्थ न भी माना जाय तो भी प्रत्यक्षके समान प्रत्यभिज्ञानमें भी सम्वाद सुव्यवस्थित है।

अब यहाँ शकाकार कहता है कि प्रत्यक्ष और अनुमान प्रमाणके लिये तो आलम्बन और प्राप्यमें एकत्वका आरोप हो जाता है याने जो चीज ग्रहण की गई याने जानी गई और उसके बाद जो चीज हाथमें आयी उन दोनोंमें एकपनेका अध्यारोप हो जाता है। इस तरह यह समझना चाहिए कि वहाँ पाया भी वही गया, जिसका कि आलम्बन किया गया था। तो इसके समाधानमें भी यही बात है, प्रत्यभिज्ञानमें भी यही कहना चाहिए कि प्रत्यभिज्ञान द्वारा जो गृहीत हो याने प्रत्यभिज्ञानका जो आलम्बन है उसमें और प्रत्यभिज्ञान द्वारा जो प्राप्य है उसमें एकत्वका अध्यारोप हो जाता है। अतः वहाँ भी यही समझना चाहिए कि प्रत्यभिज्ञानका जो आलम्बन था वही प्राप्त किया गया। इससे प्रत्यक्ष प्रमाणकी तरह प्रत्यभिज्ञानको भी प्रमाण मान लेना चाहिए।

प्रत्यभिज्ञानकी अनुमानप्रमाणसे भिन्न स्वतंत्र प्रमाणरूपता—अब शकाकार कहता है कि भाई प्रत्यभिज्ञानका काम तो चलता है, हम उसका निषेध नहीं करते, पर प्रत्यभिज्ञान कोई अलग प्रमाण नहीं है, वह अनुमानस्वरूप ही है। अनुमानको छोड़कर प्रत्यभिज्ञान कोई स्वतंत्र प्रमाण नहीं है। इस शकाके उत्तरमें कहते हैं कि यदि ऐसी हठ की जाय कि प्रत्यभिज्ञान स्वतंत्र प्रमाण नहीं है, वह अनुमानरूप ही है तो इस हठके होनेपर अनुमान प्रमाणकी उत्पत्ति हो नहीं हो सकती, क्योंकि अनुमान प्रमाणकी उत्पत्ति होती है तब जब प्रत्यभिज्ञान द्वारा यह निश्चय हो जाता कि यह वही हेतु है जिसका हमें निर्णय है या जिसकी व्याप्ति हमने परखी है या यह उसके समान हेतु है। जब प्रत्यभिज्ञान द्वारा ऐसा समझ लेते हैं तब अनुमानकी प्रवृत्ति बनती है, व्यवहार बनता है, अनुमान प्रमाण बनता है। अब प्रत्यभिज्ञानको तो स्वतंत्र प्रमाण माना नहीं, उसे मान लिया अनुमानरूप ही, तो भला जैसे अनुमानरूप प्रत्यभिज्ञानसे हेतुका निश्चय होनेपर अनुमान बनता था, अब उस प्रत्यभिज्ञानरूप अनुमानका भी हेतु बनाओ। उसमें भी प्रत्यभिज्ञान मिलेगा और उसे भी अनुमान मानेंगे, फिर उसका हेतु बनाओ। इस तरह एक हेतुके निर्णयके लिए ही अनेकानेक अनुमान बनाने पड़ेंगे। तो यो

उन्हीकी अनवस्था हो जायगी। फिर प्रथम अनुमानकी मिद्धि हो कैसे हो सकती है? तो हेतुका प्रत्यभिज्ञान हुए बिना हेतुजन्य अनुमान ज्ञान बन नहीं पाता, इससे प्रत्यभिज्ञान मानना ही पड़ेगा और हठ करे तो अनुमानकी अनवस्था हो जायगी। यदि इन सब दोषोंके दूर करनेके लिए हेतुका विचार करने वाला प्रत्यभिज्ञान स्वतन्त्र प्रमाण मान लिया जायगा तो बस ठीक है, मानना ही चाहिए, और तब सब काम बनने लगेंगे। तो इस तरह प्रत्यभिज्ञान को प्रमाण मानना युक्तिसंगत ही है। तब दृश्य और प्राप्यमे एकत्वका अध्यारोप करके प्रमाणान्तरका संगम बनाना, उसे सम्वादी स्वीकार करना, जैसे प्रत्यक्ष और अनुमानमे बताया जाता है, इसी तरह प्रत्यभिज्ञानमे भी हो जाता है अन्यथा आपका सम्वाद प्रत्यक्ष और अनुमानमे भी घटित न हो सकेगा।

अर्थक्रियास्थिति व परितोषकी सुशुभ्रता होनेसे प्रत्यभिज्ञानमे आप्रामाण्यकी शङ्का करनेकी निर्मूलता—अब शङ्काकार कहता है कि हम तो सम्वाद इसको मानेंगे—कि जो अर्थक्रियामे स्थित करा दे। जहाँ अर्थक्रिया नहीं बन सकती, वह प्रमाण नहीं कहलाता। प्रत्यभिज्ञानमे अर्थक्रिया सम्भव नहीं है इसलिए प्रत्यभिज्ञान प्रमाण नहीं है। इस शङ्काके उत्तरमे सक्षेपसे तो इतना ही समझ लेना चाहिए कि इस तरहकी अर्थक्रिया करनेमे स्थित कराना तो शङ्काकाराभिमत प्रत्यक्ष आदिक प्रमाणोंसे भी सम्भव नहीं। जहाँ वस्तुका समय एक क्षणका ही माना गया तो प्रथम तो उससे कोई प्रमाण ज्ञान बने यह ही असम्भव है और बन जाय तो अब उसमे अर्थक्रिया कराये, यह तो बिल्कुल असम्भव है। तब अर्थक्रियामे स्थित करा देनेकी माननेकी बात स्वयं क्षणिकवादियोंके माने गए प्रमाणोंमे भी नहीं बनता है और फिर विशेषरूपसे जब विचार करेंगे तो यह सिद्ध होगा कि जैसे सर्वथा नित्य मानने वालोंमे अर्थक्रिया नहीं बन पाती, इसी तरह सर्वथा क्षणिक मानने वालोंके यहाँ भी अर्थक्रिया नहीं बन सकती। यदि शङ्काकार यह कहे कि पदार्थको जो जानने वाले पुरुष है उनको सतोष हो जाय, बस सम्वाद हो गया। तो जानने वाले पुरुषको सन्तोष हो जानेसे अर्थक्रियामे स्थित हो जानेकी पहिचान है और उसे सम्वाद माना गया है और ऐसा सम्वाद प्रमाणपनेकी व्यवस्था करता है, याने जानने वालेको सतोष हो जाना ही सम्वाद है। तो इसका उत्तर बिल्कुल ही स्पष्ट है कि प्रत्यभिज्ञानसे पुरुष जो कुछ जानता है उसके भी सम्वाद बन जाता है। प्रत्यभिज्ञानसे प्रवृत्ति करने वाले पुरुषको अर्थक्रियामे स्थित होनेसे सतोष ही मिलता है। सतोषका अभाव नहीं है, बल्कि प्रत्यक्षसे जानकर लोग जिस तरह सतोष करते हैं इस तरहसे भी अधिक सतोष प्रत्यभिज्ञानसे पदार्थको जानने वाले कर लेते हैं। इस कारण सम्वाद बराबर प्रत्यभिज्ञानमे है और इस कारण उसे प्रमाण मानना ही चाहिए।

बाधका भाववैधुर्यकी असिद्धि होनेसे प्रत्यभिज्ञानमें अप्रमाणाताका अप्रसंग—अब शङ्काकार कहता है कि प्रत्यभिज्ञान प्रमाण इस कारण नहीं है कि उसमें सम्वादका अभाव है और वहाँ सम्वाद कौनसा नहीं है ? बाधकका अभावरूप सम्वाद नहीं है । जिस-जिस ज्ञान में उस ज्ञानका बाधक कोई प्रमाण नहीं होता वही ज्ञान सम्वादी कहलाता है, पर प्रत्यभिज्ञानमें बाधकका अभावरूप सम्वाद नहीं है, अतएव प्रत्यभिज्ञान प्रमाण नहीं है । यह शङ्का इस कारण व्यर्थ है कि यह बाधका भाववैधुर्य हेतु सिद्ध नहीं है । प्रत्यभिज्ञानमें बाधकका अभावरूप सम्वाद नहीं, सो बराबर सब लोगोको दृष्टिमें यह प्रसिद्ध है कि प्रत्यभिज्ञानमें कोई बाधा नहीं आती । जैसे कि प्रत्यक्ष आदिक प्रमाणोंमें बाधक प्रमाणका अभाव है और इसी लिए वह सम्वादी कहलाता है इसी प्रकार प्रत्यभिज्ञान प्रमाणसे भी कोई बाधक प्रमाण नहीं है । विशेष रूपमें जानना चाहते हो तो अलग-अलग भी घटा लीजिए । प्रत्यक्ष प्रमाण तो प्रत्यभिज्ञानका कभी बाधक हो ही नहीं सकता, क्योंकि प्रत्यभिज्ञानने जिस विषयको जाना उस विषयमें प्रत्यक्ष प्रमाणकी प्रवृत्ति नहीं है । प्रत्यभिज्ञान जानता है अतीत और वर्तमानमें व्यापक एक द्रव्यको । तो वह विषय प्रत्यक्षका है ही नहीं, प्रत्यक्ष तो वर्तमान पदार्थको ही जानता है । जो साव्यवहारिक प्रत्यक्ष है और अन्य दार्शनिकोंका प्रत्यक्ष है वह पूर्वोत्तर पर्यायव्यापी द्रव्यको नहीं जानता । तो जो जिसका विषय ही नहीं, वह उसमें न साधक हो सकता न बाधक हो सकता ।

जैसे कि परलोक है, इसकी सिद्धि अनुमानसे होती है । अब कोई कहे कि परलोकके बारेमें अन्य प्रमाण भी आना चाहिए तब तो अनुमान सम्वादक बनेगा, सही बनेगा । सो परलोकके बारेमें प्रत्यक्षकी गति ही नहीं है । तो ऐसा कहना कि प्रत्यभिज्ञानका कोई प्रमाण बाधक है, यह अनुचित है, क्योंकि सब प्रमाणोंके अपने-अपने भिन्न-भिन्न विषय हैं । तो जैसे परलोककी सिद्धि अनुमानसे होती है तो उस अनुमानका बाधक या परलोककी जानकारीका बाधक प्रत्यक्ष प्रमाण क्यों नहीं है कि वह उसका विषय नहीं । तो जो जिस विषयमें स्वयं प्रवृत्ति कर सकता है वही तो उस विषयमें साधक अथवा बाधक बन सकेगा, अन्यके विषयमें नहीं । जैसे कोई ज्योतिषशास्त्रका जानकार है, कोई व्याकरणका जानकार है । अब ज्योतिष के विषयकी सिद्धिमें व्याकरण न साधक हो सकता, न बाधक । व्याकरणकी सिद्धिमें ज्योतिषी न साधक होता, न बाधक, तो ऐसे ही प्रत्यभिज्ञानके विषयमें प्रत्यक्ष न साधक हो सकता, न बाधक हो सकता । तो बाधकका अभाव प्रत्यभिज्ञानमें भी है, इस कारण प्रत्यभिज्ञान सम्वादी है और प्रमाण है ।

प्रत्यभिज्ञानके विषयमें अनुपलब्धिरूप बाधककी सिद्धि न होनेसे अप्रमाणाताके पक्षकी क्षति—अब यहाँ शङ्काकार कहता है कि देखिये—प्रत्यभिज्ञानके विषयमें बाधा देने वाली

अनुपलब्धि तो है। अनुपलब्धि कहते हैं न पाये जानेको। तो ऐसी अनुपलब्धिको बाधक-प्रमाण खड़ा करने वाले शकाकार यह बतायें कि अनुपलब्धि दो प्रकारकी होती है—(१) अदृश्यानुपलब्धि और (२) दृश्यानुपलब्धि। तो अदृश्यानुपलब्धि तो प्रत्यभिज्ञानमें बाधक हो ही नहीं सकती, क्योंकि अदृश्य पदार्थोंमें अनुपलब्धि है तो इससे कही उसका अस्तित्व नहीं खत्म हो जाता। हाँ प्रत्यक्ष आदिक प्रमाण उस अदृश्यको पा नहीं सकते। परमाणु पिशाच आदिक अदृश्य हैं, और साव्यवहारिक प्रत्यक्ष अनुमान द्वारा उनकी अनुपलब्धि हो रही है? यहाँ कोई उन्हें देख तो नहीं पा रहा, तो क्या इस अदृश्यानुपलब्धि मात्रमें परमाणुके अस्तित्वका अभाव हो जायगा? नहीं होता। तो अदृश्यानुपलब्धि प्रत्यभिज्ञानमें बाधक नहीं है। अब दृश्यानुपलब्धिको बात देखें। इसका अर्थ है कि देखने योग्य है और उसकी अनुपलब्धि है, सो यह हेतु तो सिद्ध नहीं है, क्योंकि प्रत्यभिज्ञानके विषयमें सभी लोगोंके अनुभव भी होते और वह विषय दृष्ट भी होता है। सभी जगह, सभी समय प्रत्यभिज्ञान द्वारा जानने योग्य वस्तुका, उसकी योग्यता रखने वाले लोग बराबर ज्ञान कर रहे हैं। तो इस तरह अनुपलब्धि-बाधक नहीं है।

प्रत्यभिज्ञानका विषय क्षणिक व विलक्षण न होनेसे असत् विषय बताते हुए अर्थ-क्रियाका अभाव बताकर प्रत्यभिज्ञानको अप्रमाण बतानेकी शंकाकारकी शङ्का—अब शङ्काकार कहता है कि देखिये—प्रत्यभिज्ञानके सत्त्वका प्रतिघात है वह किस तरह? पहले तो वस्तुके स्वरूपका निर्णय बनायें। जो सत् हैं वे सब क्षणिक होते हैं सत् होनेसे, और साथ ही साथ वे सब परस्परमें विसदृश ही होते हैं। तो जो क्षणिक है, विलक्षण है वही तो सत् हो सकता है। जो नित्य है अथवा सदृश है वह कुछ भी सत् नहीं है। तो क्षणिक और विलक्षण के अतिरिक्त किसीका भी सत्त्व नहीं होता। प्रत्यभिज्ञानका विषय क्षणिक नहीं, विलक्षण नहीं। तब वहाँ सत्त्वका ही अभाव है, प्रतिघात है और साथ ही यह भी समझें कि जब प्रत्यभिज्ञानका विषय सद्वभूत नहीं है तो वहाँ अर्थक्रिया भी नहीं होती, क्योंकि अर्थक्रियासे व्याप्त सत् हुआ करता है।

जो सत् है उसमें अर्थक्रिया है, जिसमें अर्थक्रिया है वह सत् है। तो जो नित्य पदार्थ है या सदृश पदार्थ है, उनमें अर्थक्रिया नहीं होती। इस कारण भी परमार्थतया प्रत्यभिज्ञान और उसके विषयका सत्त्व नष्ट हो जाता है मानने सत् नहीं है। किस प्रकार? नित्य पदार्थ में या सदृश पदार्थमें अर्थक्रिया नहीं होती। इस तरह यदि नित्यमें अर्थक्रिया होती तो बताओ क्रमसे होती या युगपद होती? नित्यमें क्रमसे अर्थक्रिया कैसी? अगर क्रमसे अर्थक्रिया है तो नित्य न रहा और एक साथ कौनसी अर्थक्रिया है? यदि एक साथ अर्थक्रिया हो तो अनन्तो कार्य एकमें एक साथ हो जावें। तो जब नित्य पदार्थमें और सदृश पदार्थमें

अर्थक्रिया नहीं होती तो इसका अर्थ यह हुआ कि उसका सत्त्व भी नहीं है। जो अशसे रहित है, क्षणिक है, विलक्षण है, ऐसे पदार्थको (जिसका कि स्व लक्षण है, वास्तविक है तो जो परमार्थ पदार्थ है उसको) किन्हीं भी कारणोंकी अपेक्षा नहीं होती। तो इस तरह देख लीजिए—व्यापककी अनुपलब्धि हो रही है। प्रत्यभिज्ञानका विषय तो व्यापक ही बताया जा रहा। पहली पर्याय और अगली पर्याय, इन दोनोंका आधारभूत दोनोंमें व्यापक एक द्रव्य प्रत्यभिज्ञानका विषय कहा जा रहा, मगर ऐसी व्यापककी उपलब्धि है ही नहीं। तो इस अनुपलब्धिके द्वारा प्रत्यभिज्ञानकी प्रमाणता सिद्ध नहीं होती।

प्रत्यभिज्ञान प्रमाणको मिटानेके लिये बनाये जाने वाले अनुमानकी प्रत्यभिज्ञान बिना अनुत्पत्ति बताते हुए उक्त शंकाका समाधान—उक्त आशकाके समाधानमें आचार्य कहते हैं कि शङ्काकारका आखिर आशय यही तो है कि वस्तुभूत पदार्थका सत्त्व अर्थक्रिया-युक्त होता है। सो यह शङ्का की जा रही है कि अर्थक्रिया नित्य पदार्थमें नहीं हो पाती। तो जब अर्थक्रिया नित्य पदार्थमें नहीं है तो उसका व्याप्त सत्त्व वह भी सिद्ध नहीं होता। इस तरह व्यापकानुपलब्धिसे अर्थात् अर्थक्रियाकी अनुपलब्धिसे व्याप्य सत्त्वकी असिद्धि बता रहे हैं। वे यह सोचें कि उन शङ्काकारोंका पदार्थ है क्षणिक तो सारे पदार्थ क्षणिक माने जा रहे हैं, वे अगले समयमें तो रहते ही नहीं। क्षण क्षण में ही नये-नये उत्पन्न होते हैं। कोई किसीके सदृश नहीं। जब स्थिर हो तो सदृशताकी बात सोचे। ऐसा जो सिद्धान्त माना है वह सब अपने मनकी कल्पनामात्र है। वस्तुतः देखा जाय तो क्षणिकपना और सत्त्व में व्याप्ति ही सिद्ध नहीं होती, क्योंकि व्याप्ति तो तब बना करती है जब सारे देश और सारे कालमें साध्यसाधनका उपसहार कर दृष्टि बनायी जाय। और यदि सारे देशमें दृष्टि बनायी जाती तो सदृशता आती। सारे कालोंमें व्याप्ति बनाते हैं तो अनित्यता आती है। तो ये क्षणिकवादी अनुमान द्वारा न क्षणिकपनेको सिद्ध कर सकते और न विलक्षणताको सिद्ध कर सकते। तब प्रत्यभिज्ञानमें यह अनुमान बाधक हो ही कैसे सकता? अनुमान भी तब बनता जब प्रत्यभिज्ञान मानें। सो अनुमानको बाधक बतायें तो उन्हें प्रत्यभिज्ञान पहले ही मानना पड़ेगा।

सत्त्व हेतुसे प्रत्यभिज्ञानके विषयभूत नित्य एवं एकत्वकी प्रसिद्धि—यहा क्षणिकवादी यह कह रहे हैं कि जो भी सत् है वह सब क्षणिक होता है, सत् होनेसे। तो इस अनुमान की वे व्याप्ति इस तरहसे ही तो लगाते हैं कि नित्य पदार्थोंके अभाव होनेपर सत्त्वका निश्चय हो रहा है। तो इस व्याप्तिमें उनको व्यतिरेक व्याप्तिका बल मिला। सो प्रथम तो यह बात है कि शङ्काकार क्षणिकवादी व्यतिरेकी हेतुसे अनुमानकी सिद्धि नहीं मानते, लेकिन इसे भी ओझल करे और मानो व्यतिरेकी हेतुसे अनुमान मान लिया तो ऐसी दशामें यही तो कहा जा

सकता है कि यह जीवित शरीर जो कि रोगी है; शय्यापर पड़ा हुआ है, यह जीवित शरीर आत्मारहित नहीं है, क्योंकि श्वास नाडीका चलना, उष्णता बोलचालसे सहित है। यहाँ भी व्यतिरेकी हेतुसे काम बनता है। व्यतिरेक व्याप्ति बनती है कि जो आत्मा सहित नहीं है वह प्राण आदिकसे युक्त नहीं है, जैसे कि डला पत्थर आदिक। तो यहाँ एक आत्माकी सिद्धि हो गई ना, और व्यतिरेकी हेतुवोसे अनुमान हुआ। क्षणिकवादियोने आत्मसत्त्व माना नहीं तो ऐसे अनुमान प्रयोगसे स्वयं क्षणिकवादियोके सिद्धान्तका विघात हो जाता है। अतः प्रत्यभिज्ञानकी प्रमाणताका खण्डन करनेके लिए अनर्गल प्रयास, प्रयोग करना स्वयं शकाकारके सिद्धान्तके विघातके लिए है।

अब इस प्रसंगमे दूसरी बात समझिये—जो यह कहा गया था कि नित्य पदार्थमे अर्थक्रिया नहीं होती और प्रत्यभिज्ञानका विषय बनाया है नित्य पदार्थ और वह है अर्थक्रियाशून्य। तो प्रत्यभिज्ञानका विषय अर्थ न रहा, अनर्थ हो गया, इसलिए अप्रमाण है। तो ऐसा कहनेके बजाय यह ही कहना चाहिए था कि क्षणिक पदार्थमे अर्थक्रिया नहीं बनती, क्योंकि जो क्षणिक है, एक क्षण हुआ, अगले क्षण रहना ही नहीं है तो उसमे क्रमसे अर्थक्रिया भी नहीं बनती और एक साथ भी अर्थक्रिया नहीं बनती है। जो निरश है, निरात्मक है उसमे अर्थक्रियाका क्या सम्भवपना है? तो जो शकाकारने अनुमान बनाया था कि सब क्षणिक है सत्त्व होनेसे तो इस सत्त्वकी व्याप्ति तो नित्यके साथ लगती है, सब नित्य है सत् होनेसे, तो इस प्रकार अर्थक्रिया क्षणिकमे न हो सकी तो प्रत्यभिज्ञानका विषय सिद्ध हो ही जाता है, और प्रत्यभिज्ञानका विषयभूत जब अर्थ मिला तो प्रत्यभिज्ञान प्रमाण है, इसमे कोई प्रकारका सदेह न होना चाहिए।

नित्यानित्यात्मक अर्थका प्रत्यभिज्ञानसे परिचय—प्रत्यभिज्ञान सर्वथा एकान्तका निषेध करता है। पदार्थ नित्यानित्यात्मक है जो कि एक वास्तविकता है। उस नित्यानित्यात्मक पदार्थका परिचय इस प्रत्यभिज्ञानसे बन जाता है। पदार्थ उत्पादव्ययधौव्य स्वरूप है, इसकी पुष्टि एकत्वप्रत्यभिज्ञान प्रमाणसे होती है। जैसे एकत्वप्रत्यभिज्ञानमे कहा जाता है—यह वही पदार्थ है जो एक वर्ष पहले था, कही दिखा था। तो पूर्व पर्यायसे वर्तमान पर्याय भिन्न है यह भी सिद्ध हो गया, और बीचमे सर्वत्र सर्वदा व्यापक रहा, यह भी सिद्ध हो गया। तो द्रव्य और पर्यायमय वस्तु हुआ करती है। कोई भी वस्तु पर्यायमात्र नहीं और पर्यायरहित द्रव्यमात्र भी वस्तु नहीं। तो द्रव्य और पर्यायोमे ही नित्य और अनित्यपनेका तादात्म्य चल रहा है। तो नित्यानित्यात्मक पदार्थमे द्रव्यदृष्टिसे एवत्वका और सदृश परिणाम होनेसे प्रत्यभिज्ञान प्रमाणका बनना उचित ही है। निष्कर्ष यह हुआ कि प्रत्यभिज्ञानका विषय है अनित्य पर्यायोमे व्यापने वाली एक नित्य वस्तु। न केवल अनित्य प्रत्यभिज्ञानका विषय है, न कोरा

नित्य प्रत्यभिज्ञानका विषय है। अर्थक्रिया जैसे अनित्य एकान्तमें नहीं बनती वैसे ही नित्य एकान्तमें भी नहीं बनती। नित्यानित्यात्मक पदार्थोंमें ही प्रत्यभिज्ञान पाया जाता है और वह है एक तृतीय जातिका याने न कोरा नित्य है, न कोरा अनित्य है, किन्तु द्रव्य और पर्यायसे नदात्मक हो रही वस्तु ही प्रमाणका विषय है, प्रत्यभिज्ञानका विषय है।

इस प्रकार प्रत्यभिज्ञानका बाधक प्रमाण कोई नहीं है। तो बाधक प्रमाणका अभाव होनेसे प्रत्यभिज्ञान प्रमाण है और प्रत्यभिज्ञान द्वारा अनेक कार्य सिद्ध होते हुए देखे ही जा रहे हैं। प्रत्यभिज्ञानसे ज्ञाताको संतोष भी होता। प्रत्यभिज्ञानसे ज्ञाता अर्थमें प्रवृत्ति करता, प्रत्यभिज्ञानसे व्यवहार होता। प्रत्यभिज्ञानको प्रमाण न माना जाय तो अन्य प्रमाण भी नहीं रहते और प्रमाण जब नहीं रहता तो प्रमेय भी नहीं, तब सारा जगत शून्य हो जायगा इस कारण जैसे स्मृति प्रमाण है उसी प्रकार प्रत्यभिज्ञान भी प्रमाण है।

प्रतीतिसिद्ध प्रमाणमें अप्रमाणता थोपनेके कुतर्कोंकी गुञ्जाइशका अभाव—यहाँ क्षणिकवादी शङ्का करते हैं कि जो समाधानमें यह बात कही है कि प्रत्यभिज्ञानकी प्रमाणता के माननेमें बाधकके अभावकी विधुरता नहीं है, क्योंकि एकत्वका बोध हो रहा है, तो ऐसा कहनेमें तो इतरेतराश्रय दोष आता है, क्योंकि एकत्वका प्रत्यभिज्ञान होता है यह माना है। तो जब उस एकत्वकी सिद्धि हो तो बाधका भाव बननेसे प्रत्यभिज्ञानमें प्रमाणता सिद्ध होगी और जब प्रत्यभिज्ञानमें प्रमाणता सिद्ध हो ले तब प्रत्यभिज्ञानके विषयभूत एकत्वकी सिद्धि होगी। यदि दूसरे प्रत्यभिज्ञानसे पहले प्रत्यभिज्ञानके विषयको याने एकत्वको सिद्ध करेंगे तो अनवस्था दोष होगा। इस शकापर समाधान करते हैं कि इस तरहकी अनर्गल कल्पना करने पर तो प्रत्यक्षसे भी प्रत्यक्षके विषयभूत नील आदिक विषयोंको जाननेमें प्रमाणपना सिद्ध करने पर अन्योन्याश्रय दोष बराबर आता है। कैसे? कि देखो जब वासनामें नील पदार्थ सिद्ध हो जाय तो नीलके प्रत्यक्षमें प्रमाणपना आयगा और जब नीलके प्रत्यक्षमें प्रमाणपना सिद्ध हो ले तब नील पदार्थकी सिद्धि होगी। यो अन्योन्याश्रय दोष हो जायगा। अगर हमारे प्रत्यक्षसे पहले प्रत्यक्षके विषयकी सिद्धि मानेंगे तो अनवस्था दोष हो जायगा। इस कारण जो प्रतीति सिद्ध बात है, यबके अनुभवकी बात है उसका अपलाप करना उचित नहीं है। सभी लोग समझते हैं कि पदार्थ कथञ्चित् नित्य है और उस कथञ्चित् नित्यस्वरूपका प्रतिभास जो प्रत्यभिज्ञान द्वारा हो रहा है उससे व्यवहार भी बन रहा है और मोक्षमार्गमें या धर्मसाधनमें भी उससे बड़ी सहायता मिल रही है। तो ऐसी प्रतीति सिद्ध बातका अपलाप करना चतुराई नहीं है। प्रत्यभिज्ञान प्रमाण है, क्योंकि उसके विषयमें कोई बाधक प्रमाण नहीं है।

एकत्वप्रत्यभिज्ञान प्रमाणकी सिद्धिमें अन्तिम प्रसंगका उपसंहार—प्रसंग यहाँ यह

चल रहा है कि सिद्धान्त यह स्थापित हुआ था कि पूर्वोत्तर पर्यायोमे व्यापी एक द्रव्य प्रत्यभिज्ञानका विषय है। एकत्वप्रत्यभिज्ञान इस एकत्वको जानता है और इसमें कोई बाधक प्रमाण नहीं है। इसपर क्षणिकवादियोंने यह शङ्का की थी कि यहाँ तो दो बातें सिद्ध की जा रही है कि पूर्वोत्तर पर्यायोमे व्यापी एकत्व है और उसका विषय करने वाला एकत्व प्रत्यभिज्ञान है और इसमें किसी प्रकारका कोई बाधक प्रमाण है नहीं। तो यहाँ यह आपत्ति आती है कि जब पहले पूर्वोत्तर पर्यायव्यापी एकत्व सिद्ध हो ले तब तो बाधा विधुररूप सम्वादसे प्रत्यभिज्ञानमें प्रमाणना सिद्ध हो सकती, क्योंकि बाधकके अभावका अर्थ यह है कि प्रत्यभिज्ञानके विषयभूत एकत्वमें कोई बाधक प्रमाण नहीं बनता। तो पहले एकत्व सिद्ध हो तो तब तो बाधकाभाव बताये और जब बाधकभाव सिद्ध हो ले जिसमें कि प्रत्यभिज्ञानको प्रमाणता आती तब प्रत्यभिज्ञानसे एकत्व सिद्ध होगा। यो अन्योन्याश्रय दोष होता होता है। उत्तर यह दिया गया था कि इस तरह अन्योन्याश्रय तो अन्य प्रमाणमें भी लगाया जा सकता। जैसे प्रत्यक्षसे नील पीत आदिक स्वलक्षणमय पदार्थोंको जाना, अब नील आदिकसे वह प्रत्यक्षज्ञान उत्पन्न हुआ तो यहाँ यह दोष आयगा कि जब नील पदार्थ है यह सिद्ध हो ले तब तो प्रत्यक्ष प्रमाण बनेगा और जब प्रत्यक्ष प्रमाण बनेगा तो नील पदार्थ सिद्ध होगा।

इस आपत्तिके निवारणके लिए क्षणिकवादी यह कहते हैं कि हमारे किसी ज्ञानमें प्रमाणपनेकी सिद्धि यथायोग्य अभ्यास बलसेव्यव हो जाती है, इस कारण अन्योन्याश्रय दोष नहीं लगता, याने नील आदिक पदार्थोंको जानने वाले प्रत्यक्ष ज्ञानमें प्रमाणता अपने आप सिद्ध होती है, क्योंकि ऐसा ही जानने वालोंका अभ्यास है, और कदाचित् अभ्यास न हो तो दूसरे तीसरे प्रमाणों द्वारा सिद्ध हो जाता है और वह दूसरा तीसरा प्रमाण अभ्यासके बलपर स्वतः सिद्ध बन जाता है, इसलिए प्रत्यक्ष अपने अर्थका सम्बेदन करता है और वह प्रमाण है, यह अभ्यासवश स्वतः सिद्ध हो जाता है। तब हमारे प्रत्यक्ष प्रमाणमें अन्योन्याश्रय दोष नहीं लगता। तब इसका उत्तर यही है कि इसी प्रकार प्रत्यभिज्ञान प्रमाणमें भी अन्योन्याश्रय दोष नहीं लगता, क्योंकि प्रत्यभिज्ञानसे भी अभ्यासके बलसे स्वतः प्रमाणपना सिद्ध हो जाता है। कदाचित् एक-आधे प्रमाणकी और जरूरत पड़ी तो उस अधिक प्रमाणकी भी अभ्यासदशासे भी स्वतः सिद्धि बन जाती है। इस कारण प्रत्यभिज्ञान प्रमाण है और उसमें कोई दोष सम्भव नहीं है। इस प्रकार एकत्वप्रत्यभिज्ञान निर्दोष रीतिसे सिद्ध हो जाता है।

सादृश्यप्रत्यभिज्ञानका निर्देशन—अब एकत्वप्रत्यभिज्ञानकी सिद्धिकी तरह सादृश्य-प्रत्यभिज्ञानकी सिद्धि भी समझ लीजिए। सादृश्यप्रत्यभिज्ञानका विषय है कि अतीत कालमें किसी पदार्थको देखा था और अब वर्तमानमें किसी अन्य पदार्थको देख रहे हैं और वे दोनों हैं सदृश तो उनमें सदृशताका जोड़ बन जाय। ऐसे ज्ञानको सादृश्यप्रत्यभिज्ञान कहते हैं। तो

वह सादृश्यप्रत्यभिज्ञान अपने और पदार्थका निश्चय करने वाला है, इस कारण वह प्रमाण है। हाँ उससे भिन्न रूपसे जाने तो प्रमाणाभास है याने सादृश्यप्रत्यभिज्ञानाभास है। जैसे हो तो दोनों विलक्षण और कह बैठें कि दोनों समान है या वे दोनों तो है नहीं, है एक ही और कहे कि यह उसके समान है तो यह सादृश्यप्रत्यभिज्ञानाभास हो जाता है। मगर जो समीचीन सादृश्यप्रत्यभिज्ञान है वह तो बराबर व्यवस्थित है।

शंकाकार द्वारा सादृश्यके अभावका प्रस्ताव—अब यहाँ शंकाकार कहता है कि दो पदार्थोंमें सादृश्यके ज्ञानकी बात कही गई सादृश्यप्रत्यभिज्ञानमें तो यह बतलाओ कि वह सादृश्य उन दो पदार्थोंसे भिन्न है या अभिन्न है? क्योंकि कोई दार्शनिक तो सादृश्यको पदार्थ से न्यारा पदार्थ नहीं मानते, कोई दार्शनिक सादृश्यको स्वतंत्र पदार्थ मानते। तो यहाँ यह विकल्प शंकाकार द्वारा उठाया जा रहा है कि वह सादृश्य जिनमें सदृशता बतायी जा रही है उन पदार्थोंसे भिन्न है या अभिन्न? यदि कहो कि भिन्न है तो जब सादृश्य भिन्न है तो यह सम्बन्ध कैसे बताया जा सकता कि यह सादृश्य उनका है? अगर कहो कि सादृश्यका और उन दोनों पदार्थोंमें सम्बन्ध है तो सादृश्य और सादृश्यवान वे पदार्थ ये जब भिन्न-भिन्न है और भिन्न होनेसे कार्यकारण सम्बन्ध भी नहीं हो सकता है तो उनमें सम्बन्ध क्या बन गया? अगर कहो कि समवाय है तो वह समवाय नाम किसका? क्या वह भिन्न है या उनमें मिला-जुला है? तो भिन्न है तो सम्बन्ध बनता नहीं, अभिन्न है तो वही समस्या खड़ी रही। अगर कहो कि हाँ सादृश्यमें और सादृश्यवान पदार्थोंमें अविष्वग्भाव सम्बन्ध है याने एकमेक हो रहे, पृथक्-पृथक् नहीं है, यही एक सम्बन्ध है, तब यह बताये कोई कि उस सादृश्यकी सादृश्यवान पदार्थके साथ सर्वदेशरूपमें एकता है या एकदेशरूपसे एकता है? अगर कहो कि सर्वरूपसे एकता है तो सादृश्य बहुत बन गए।

जैसे किसीने कहा कि यह रोझ गायके सदृश है, तो सदृशता पूरे रूपसे रोझमें भी एकमेक है, और सदृशता गायमें भी एकमेक है, तो दो सदृशतायें हो गईं। जब दो सदृशतायें हो गयीं तो अब उसकी बातमें सदृशता न लगाइये, क्योंकि सदृशता तो दो है। यदि कहो कि वह सादृश्य सादृश्यवान पदार्थोंमें एकदेश रूपसे एकमेक है तो जब एकदेश रूपसे एकमेक है सदृशता तो सदृशताके अवयव बन गए याने सदृशताका कुछ अंश इन दोनोंमें एकमेक है। तब, जब सदृशताके अवयव बन गए तो उसमें भी प्रश्न होगा, उन अवयवोंके साथ इस अवयवी सदृशताका क्या सम्बन्ध है? तो प्रयोजन यह है कि सादृश्यको पदार्थोंसे भिन्न मानने पर सम्बन्ध नहीं बनता।

क्षणिकवादी ही कहे जा रहे हैं अपनी शङ्काकी पुष्टिमें कि सादृश्यप्रत्यभिज्ञान बनता नहीं, क्योंकि सादृश्य कुछ चीज नहीं। सादृश्य पदार्थसे भिन्न तो है नहीं। यदि कहो कि

अभिन्न है याने जो पदार्थमे सदृशता बतायी जा रही उन पदार्थोंसे सदृशता अभिन्न है तब फिर उस सदृशतासे अभिन्न जो पदार्थ है वह भी एक बन जायगा, क्योंकि सदृशता एक है और वह दोनोंमे अभिन्न है तो वे पदार्थ दो कहाँ रहे ? एक ही रह गया । अगर कहो कि पदार्थ जब दो है तो सदृशता भी दो है । तो फिर एकपनेका विरोध बन जायगा । इस कारण सदृशता उन पदार्थोंसे अभिन्न भी सिद्ध नहीं होती । यदि यह कहा जाय कि सदृशता उन पदार्थोंसे भिन्न भी है, अभिन्न भी है तो इसमे फिर अनेक दोष उत्पन्न होते हैं, दो धर्म आ गए । दो धर्मोंमे दो आधार हो गए, एकमेक हो गए । यदि अनेक दोष उत्पन्न होते हैं तो विचार करनेपर सादृश्य कोई धर्म ही नहीं रहता, केवल कल्पनाकी ही चीज रहती है तो उसको विषय करने वाला प्रत्यभिज्ञान भी कोई चीज न रहा । वह प्रमाण न माना जाना चाहिए । अगर कल्पनामे आयी हुई बातको सच्चाईका रूप दे दें तो किसीके चित्तमे राज्य करनेकी कल्पना आयी तो क्या वह सच बन गया ? इस तरह सादृश्य कोई वस्तु नहीं । तो सादृश्यप्रत्यभिज्ञान भी कोई प्रमाण नहीं है, ऐसी क्षणिकवादियोने एक आशका रखी ।

सादृश्यके खण्डनमे दी गई युक्तियो द्वारा वैयाकरणके खण्डनकी सुगमताका प्रदर्शन करते हुए उक्त शंकाका समाधान—अब उसके समाधानमे आचार्य कहते हैं कि जैसा विकल्प सादृश्यके खण्डनमे किया गया है वैसा ही विकल्प वैयाकरणके खण्डनमे भी किया जा सकता है । किस तरह, देखिये—बतायें क्षणिकवादी कि जो वैयाकरण है, विलक्षणता है, वह पदार्थोंसे भिन्न है या अभिन्न ? अगर कहो कि भिन्न है तो जब विलक्षणतारूप धर्म उन पदार्थोंसे भिन्न है, जिसकी विलक्षणता कही जायगी तो उस विसदृशताका उन पदार्थोंसे सम्बन्ध ही न बन सकेगा । फिर यह कैसे कहा जायगा कि यह पदार्थ उससे विसदृश है, विलक्षण है ? यदि कोई उसका सम्बन्ध माना जाय याने विसदृशता जिन पदार्थोंमे बतायी जा रही है उन पदार्थोंसे इस विसदृशताका सम्बन्ध है तो वह सम्बन्ध क्या ? कोई अन्य सम्बन्ध तो है ही नहीं । यदि कहो कि वह सदृशताका उन पदार्थोंके साथ एकमेकपना है तो यह बतायें कि सर्व रूपसे एकमेकपना है या कुछ-कुछ रूपसे ? अगर सर्वरूपसे है तो विसदृशतायें अनेक हो गईं, क्योंकि वे अनेक हैं जिनमे विलक्षणता बतायी जा रही है । अगर एक रूपसे है विसदृशता उन पदार्थोंमे एकमेक तो विसदृशता अवयववान हो गया । विसदृशता ऐसी लम्बी-चौड़ी चीज है कि जिसका एकदेश पदार्थमे एकमेक हो रहा । तो विसदृशताको स्वलक्षणसे भिन्न माननेसे सिद्ध न हुआ और अभिन्न माने तो भी दोष है । भिन्न अभिन्न माने तो दोष है । जो भी दोष क्षणिकवादियोने सदृशताके खण्डनके लिए कहे थे वे समस्त दोष विसदृशतामे भी आते हैं । तो जो पदार्थोंमे विलक्षण्य भी सिद्ध नहीं होता । जब विलक्षण्य सिद्ध न हुआ तो अपने आप सदृशता सिद्ध हो गई । प्रत्यभिज्ञानका फिर कैसे खण्डन किया जा रहा है ?

वस्तुके सामान्यविशेषात्मकत्वके निराकरणकी अशक्यता—अब यहाँ शकाकार कहता है कि बहुत कहनेसे क्या लाभ ? हम न तो सदृशताको परमार्थ वस्तु मानते हैं और न विसदृशताको परमार्थ वस्तु मानते हैं; क्योंकि अर्थक्रिया जैसे सदृशतामे नहीं वैसे ही विसदृशतामे भी नहीं, किन्तु सदृश और विसदृश दोनोंसे रहित जो पदार्थ है, स्वलक्षण है, निरश वस्तु है, वही अनेक क्रियावोको करनेमे समर्थ है। तो इसके उत्तरमे आचार्य कहते हैं कि सदृशता और विसदृशतासे पृथक् कुछ भी स्वलक्षण प्रमाणसिद्ध नहीं होता।

जैसे कि आकाशका फूल सामान्य और विशेष दोनोंसे रहित है, क्योंकि कुछ है ही नहीं तो वह प्रमाणसिद्ध नहीं है, ऐसे ही सदृशता और विसदृशतारहित याने सामान्य और विशेषसे रहित कोई पदार्थ नहीं होता। जितने भी पदार्थ हैं वे सब सामान्यविशेषात्मक ही होते हैं, क्योंकि जो है वह कभी नष्ट नहीं हो सकता और जब है तो प्रति समय उसमे अवस्थायें भी हुआ करती हैं, तो जो अवस्थायें हैं वह तो हैं विशेष और जो मूल वस्तु है वह है सामान्य। सामान्यविशेषात्मक ही संत होता है। सामान्यका मतलब सादृश्यसे बनता है विशेषका मतलब वैसादृश्य बनता है। इस तरह पदार्थ सादृश्य और वैसादृश्यसे रहित कुछ नहीं हुआ करता है।

ज्ञान द्वारा वैसादृश्यकी भांति सादृश्यका भी स्पष्ट प्रतिभास—अब यहाँ शकाकार कहता है कि प्रत्यक्ष ज्ञानमे प्रतिभासमान जो पदार्थ है वह तो स्पष्ट पदार्थ है, स्वलक्षण है, फिर वैसादृश्यका, क्षणिक पदार्थका कहीं निराकरण किया जा सकता है ? इसके उत्तरमे समाधान यह है कि प्रत्यक्षके ज्ञानमे तो जैसे विशेष प्रतिभासित होता है ऐसे ही सामान्य प्रतिभासित होता है। बल्कि हम सब लोगोको प्रत्यक्षमे सामान्य स्पष्ट प्रतिभासित हो रहा और सामान्य न हो याने अनेक क्षणोमे वे पदार्थ न रहते हो तो उसका प्रतिभास भी नहीं हो सकता। तो वर्तमानकालमे जो पदार्थ विद्यमान है, उनमे पूर्वोत्तर समयमे समान आकार है अथवा एक दूमेरेमे समान आकार है, ऐसा स्पष्ट प्रत्यक्षमे आ रहा है। तो जिस प्रत्यक्षसे पदार्थोंका भिन्न-भिन्न स्वभाव दृष्टिमे आता है कि यह इससे न्यारा है, यह इससे भिन्न है, ऐसा एक व्यावृत्ति बुद्धिसे याने यह इससे अलग हटा हुआ है ऐसी बुद्धिसे जैसे पदार्थोंमे विशेष प्रतिभासित होता है उसी प्रकार यह उसके समान है, यह द्रव्य है, ऐसा सादृश्य भी, सामान्य भी अन्वय बुद्धिके द्वारा स्पष्ट दिख रहा है। इस तरह सदृश और विसदृश धर्मस्वरूप पदार्थ है, स्वलक्षण है, यह सिद्ध हो गया। ऐसा न माना जाय तो वस्तु सिद्ध नहीं होता है और जब यह सामान्य सिद्ध हो गया, सादृश्य सिद्ध हो गया तो उसे आलम्बन कर जो प्रत्यभिज्ञान उत्पन्न होता है, ऐसा सादृश्यप्रत्यभिज्ञान भी वास्तविक ज्ञान है और प्रमाणभूत है। इसमे किसी भी प्रकारकी बाधा नहीं आती।

प्रत्यभिज्ञानमें बाधकाभाव बतानेके प्रसंगमें प्रत्यक्षज्ञान द्वारा सादृश्यकी अबाधकता तथा साधकता—सादृश्यप्रत्यभिज्ञानका विषय पदार्थोंका सामान्यस्वरूप है उसके विरोधमें शकाकार कहता है कि पदार्थोंका सामान्यस्वरूप जो प्रतिभासमें आ रहा है वह तो भ्रान्त है अर्थात् सामान्यस्वरूप नहीं है। पदार्थोंका तो विशेष ही स्वलक्षण स्वरूप है अर्थात् प्रत्येक पदार्थका स्व-स्व जो-जो भी लक्षण है वह ही उसका स्वरूप है। तो अवस्तुभूत सामान्यका प्रतिभास होना भ्रान्त है, ऐसी आशकापर यह उत्तर दिया जा रहा है कि यो तो अर्थात् सादृश्यको यदि भ्रान्ति वाला प्रतिभास मानो तो वैसादृश्यको भी ऐसा कह सकते याने एक दूसरे पदार्थसे सर्वथा भिन्न स्वरूप है उसका प्रतिभास हुआ करता है, यह भी भ्रान्त क्यों न हो जायगा ? पदार्थोंमें सादृश्य यदि भ्रान्त है तो वैसादृश्य भी भ्रान्त है। यदि इसका यो समाधान करे शङ्काकार कि वैसादृश्य जाननेमें बाधक प्रमाण नहीं आता इसलिए वह सही है। तो ऐसा ही उत्तर यहाँ है कि सामान्यका स्पष्ट प्रतिभास होनेमें बाधक प्रमाण कोई नहीं है। अगर विशेषरूपसे निर्णय करें तो देखिये, करिये—वस्तुमें जो सामान्यस्वरूपका प्रतिभास होता है उसका बाधक क्या प्रत्यक्ष ज्ञान है ? प्रत्यक्ष ज्ञान तो सादृश्यका बाधक नहीं है बल्कि साधक है। कोई पुरुष प्रत्यक्षमें पदार्थको देखकर बहुत प्रयत्न करके ऐसा मन बनाये कि मैं स्वलक्षणोंको देख रहा हूँ तो ऐसा मन बना रहने वाले पुरुषके भी स्थूल स्थिर सामान्य आकार वाले पदार्थका स्पष्ट प्रतिभास हो रहा है और अर्थक्रिया भी उस ही सामान्यके स्पष्ट प्रतिभासके बलपर चलती है। प्रत्यक्ष द्वारा कोई कहे कि सर्वथा सूक्ष्म क्षणिक विसदृश पदार्थ दिख रहा है तो इस बातकी पुष्टि करने वाला यहाँ कोई न मिलेगा, किन्तु स्थूल, दूसरे समय तक ठहरने वाले सदृश पदार्थका लोगोको स्पष्ट प्रतिभास हो रहा है। तो जिस प्रत्यक्ष द्वारा विशेष प्रतिभासमें आता है उससे भी अधिक स्पष्ट प्रतिभास होता है एकका, बहुत काल रहने वाले पदार्थका, उस सादृश्यका। जिसका प्रत्यक्ष ज्ञान हो रहा उसमें कोई बाधक प्रमाण नहीं आता। अन्यथा सदृश पदार्थकी स्मृति कैसे बनेगी ? जिसको स्मरण होता है उसको पहले जाने हुका ही स्मरण होता है। तो सदृश पदार्थ जाना गया तब ही तो सदृश पदार्थ का स्मरण होता है। तो जिसको भी सादृश्यकी स्मृति हो रही है समझ लो उसे अभी पहिले सादृश्यका प्रत्यक्ष हुआ था तो इस तरह सादृश्य धर्म है और उसका प्रत्यभिज्ञान करने वाला सादृश्यप्रत्यभिज्ञान प्रमाण है। उसमें प्रत्यक्ष प्रमाणसे बाधा नहीं आती।

अनुमान प्रमाणसे भी सादृश्यकी अबाध्यता—अब यदि कोई ऐसी जिज्ञासा रखे कि प्रत्यक्ष प्रमाणसे बाधा नहीं आती तो अनुमान प्रमाणसे सादृश्यमें बाधा आ जायगी, सो भी सही नहीं है, क्योंकि सामान्यको स्पष्ट रूपसे समझनेमें अनुमान बाधक प्रमाण नहीं बनता, क्योंकि ऐसा अनुमान भी जो कि सामान्यका बाधक बने, उसको उत्पन्न करने वाला कोई हेतु

नही है। शङ्काकार यदि यह कहे कि प्रत्येक पदार्थ जब अपने-अपने स्वभावमे स्थित हो रहे हैं तो यही हेतु पर्याप्त है कि जिससे यह सिद्ध हो जायगा कि सम्पूर्ण पदार्थ परस्पर अत्यन्त भिन्न है, कोई किसीके सदृश नहीं है। तो प्रत्येक पदार्थ अपने-अपने स्वभावमे व्यवस्थित है। इससे सिद्ध हो जाता है कि सर्व पदार्थ विसदृश ही है। यह अनुमान सादृश्य ज्ञानका बाधक बन जायगा। इसका समाधान तो बहुत ही सुगम हो रहा है कि जो अनुमान बनाया है शङ्काकारने वह साध्यको सिद्ध नहीं करता, किन्तु शङ्काकारके दृष्टसे विपरीत हो जाता है। शङ्काकारने हेतु यह दिया कि प्रत्येक पदार्थ अपने-अपने स्वभावमे व्यवस्थित है। इस हेतुसे तो यह सिद्ध होता है कि सम्पूर्ण पदार्थ सदृश और विसदृश परिणामस्वरूप हैं। यदि पदार्थ सामान्यविशेषात्मक न हो तो वह अपने स्वभावमे व्यवस्थित नहीं रह सकता। तो सम्पूर्ण पदार्थ जो अपने-अपने स्वभावमे व्यवस्थित है ऐसा बोध हो रहा है, यह ही इस बातको सिद्ध करता है कि पदार्थ सामान्यविशेषपरिणामस्वरूप है, क्योंकि पदार्थका स्वभाव ही सिद्ध न बनेगा यदि विशेष न मानेंगे। सो तो शङ्काकार भी मानता है, मगर सामान्य न मानेंगे तो भी स्वभाव न बनेगा। और देखो आश्चर्यकी बात, जिसका परिचय ही नहीं बन रहा उसकी तो शङ्काकार कल्पना कर रहा और जिस स्वभावकी प्रतीति चल रही उसका निराकरण कर रहा। तो ऐसे शङ्काकार यह बतायें कि जो यह हेतु प्रयुक्त किया है शङ्काकारने कि चूँकि पदार्थ अपने-अपने स्वभावमे व्यवस्थित है, सो जो विसदृश अर्थको सिद्ध करनेके लिए किया ना तो यह बतलाये वे कि जिस प्रकार ठीक-ठीक दिख रहा है सबको, शङ्काकार को भी, अन्य वादियोंको भी, क्या उस ही प्रकारसे हेतु स्वीकार है या अन्य प्रकारसे शङ्काकारको हेतु स्वीकार है? यदि कहो कि जैसा ठीक-ठीक दिख रहा है वैसा ही स्वीकार है तब तो उनका हेतु विरुद्ध हो जायगा। क्योंकि जो कुछ दिख रहा है वह सदृश विसदृश-परिणामात्मक ही दिख रहा है। बराबर यह भी ज्ञान होता कि यह पदार्थ इससे भिन्न है और यह भी ज्ञान होता कि यह पदार्थ इसके सदृश है और निरपेक्षतया भी प्रत्येक पदार्थ सामान्यविशेषात्मक है। जो मूल सत्त्व है वह सामान्य है और जो अवस्था है वह उसकी पर्याय है। तो जिस प्रकार ठीक दिख रहा उसी प्रकारके स्वभावमे व्यवस्थित है, यह मानने पर तो कोई विवाद ही नहीं है और यदि ऐसा स्वीकार करे कि शङ्काकारने जैसा अपने मनमे माना ऐसे स्वभावमे व्यवस्थित है और ऐसेको ही सत् कहते हैं तो यह बात स्वरूपसिद्ध है। प्रतीतिके विरुद्ध अपने आपके घरमे, मनमे अटपट कुछ भी मान लिया जाय तो उससे पदार्थ की व्यवस्था तो नहीं बनती। जो हेतु स्वयं असिद्ध है वह साध्यको सिद्ध कैसे कर सकता है? इससे जैसा लोगोंको, सबको प्रतीति हो रही है वैसा ही पदार्थका स्वरूप मानना चाहिए।

प्रतीतिसिद्ध सादृश्यके निराकरणके प्रयासका व्यर्थता—अब शङ्काकार कहता है कि

जिस तरह हमको दोष दिया जा रहा है उस प्रकारका दोष तो समस्त हेतुवोमे लग जायगा । अच्छा कोई यह बतलाये कि जो सारा जगत ही धूमको अग्नि सिद्ध करता है तो वह धूम हेतु क्या बना अग्निजन्य है ? याने अग्निसे जन्य है यह धूम ऐसा सिद्ध करनेके लिए जो हेतु दिया जा रहा है वह धूम क्या अग्निजन्य मानते हो या अनग्निजन्य मानते हो ? अगर अनग्निजन्य मानते हो तब तो हेतु विरुद्ध हो गया । वह धूम यदि अग्निजन्य है, ऐसा मानकर हेतु देते हो तो यह बात अभी तक पक्षमे मिद्ध थोड़े ही हुई, क्योंकि अग्निको ही तो सिद्ध करने के लिए हेतु दिया गया है और कहो कि अनग्निजन्य है तो वह त्रिन्कुल विरुद्ध पड जाता है कि धूमसे तो फिर अग्नि का अभाव ही मिद्ध होगा । और यदि कोई कहे कि अग्निजन्य है या अनग्निजन्य है, इस विवादको तो गौण करो । यह विवादमे पडा है, ऐसा ही मान लो और जो एकदम उसका प्रभाव पड रहा है कि कठ रुँध गया, नेत्रोमे आँसू आ रहे, चारो ओर फैल रही, कुछ काला-काला रंग बन रहा, इन बातोसे जो प्रसिद्ध है वह धूम यहा हेतु है, इतना ही मानना चाहिए । यदि ऐसा कोई कहे तो शङ्काकार कह रहे है कि हम भी यह कह देंगे कि हमारा जो सत्त्वादिक हेतु है वह विरुद्ध नहीं है । पदार्थोकी विलक्षणता सिद्ध करनेके लिए असिद्ध नहीं है, ऐसी शकाकार अपनी भावना रख रहा है । उसके समान धानमे सुनो । सत्त्वादिक हेतुवोके विवादमे यह सदृशता और त्रिसदृशता विशेषण पडा है और कोई शकाकाराभिमत प्रसिद्ध स्वभाव चल रहा है, ऐसा तो कुछ दिख नहीं रहा । जहाँ पदार्थोको सामान्यविशेषात्मक न माना जाय वहाँ कोई स्वभाव सिद्ध नहीं हो सकता । शकाकार यदि कहे कि उसमे अर्थक्रियाका स्वभाव तो पडा है, सो यह भी नहीं कह सकते, क्योंकि ऐसा सत्त्व जिसमे सदृशता नहीं और अर्थक्रिया करे वह तो प्रतीतिसिद्ध है । जो परमार्थ है वह कल्पित नहीं है और जो कल्पित है वह परमार्थ नहीं हो सकता और कल्पित पदार्थ हेतु नहीं बन सकता । तो जो परमार्थ है वस्तु सदा रहती है, और उसकी अवस्थाये बदलती रहती है, ऐसा यथार्थ माननेमे कौनसी पीडा है ? प्रतीतिका अपलाप करके अन्य-अन्य कुछ कल्पनार्ये करना यह तो बुद्धिमत्ता नहीं कहलाती । क्षणिकवादियोने वस्तुका जो स्वरूप स्व-लक्षण माना तो प्रत्येक पदार्थका अपना ही निजवा जो स्वरूप है, स्वलक्षण है, और यह सबका परस्परमे भिन्न ही है, ऐसा जो कहते है सो भवान्तर सत्ताकी दृष्टिसे तो प्रत्येक पदार्थ भिन्न ही है, परस्पर एक दूसरेसे । लेकिन जातिकी दृष्टिसे समानता आती है और उस सदृशता का आबालवृद्ध परिचय चल रहा है । उस सदृशताका परिचय अनेक ढंगसे होता है । कोई चीज कभी देखी भी न थी और केवल पुरतकोमे उसका वर्णन सुनते आये और कदाचित् आँखो दिख जाय तो भट प्रत्यभिज्ञान हो जाता कि जो वर्णन पुस्तकोमे है वही चीज देखो सामने आ गई । तो सादृश्य तो सबको अत्यन्त प्रसिद्ध हो रहा है । उसमे कोई बाधक प्रमाण

नहीं है।

पदार्थोंके एकत्व और सादृश्यकी एवं प्रत्यभिज्ञानके प्रमाणत्वकी ससिद्धि — अब यहाँ शकाकार कहता है कि जो कुछ ऐसा प्रतिभास हो रहा है कि पदार्थ वहीका वही है, एक है और यह उसके समान है, ऐसा एकत्व और सादृश्यका प्रतिभास करने वाली जो प्रतीति है वह तो अज्ञानवश हो रही है। ऐसा कहने वाला शङ्काकार एकदम अपने अज्ञानको प्रकट कर रहा है, यह अज्ञान दूसरोका नहीं है। सारा लोक एक और सदृशका बोध कर रहा है। पर शङ्काकारको ही अविद्याका उदय है इस कारणसे जो यथार्थ है, प्रतीतिसिद्ध है उसका अपलाप किया जा रहा है। पदार्थमे एकत्व और सादृश्य है, इसका ज्ञान भी होता है वह बाधारहित है, क्योंकि पदार्थ सहभावी विशेषोंमें भी है और क्रमभावी विशेषोंमें भी व्यापी है, याने पदार्थके जो गुण हैं, जो शक्तिया हैं, जो एक साथ रहती हैं उनमें भी व्यापक है। भेददृष्टिमें गुण जो जाने गए उनमें व्यापक है और क्रमसे होने वाली जो अवस्थायें हैं उन अवस्थावोंमें व्यापक है। ऐसा एक द्रव्य एक रूपसे भले प्रकार प्रतीत हो रहा है और इसी प्रकार सादृश्य भी पर्यायसामान्यमें प्रतिभासित हो रहा है। जो-जो पर्यायों, अवस्थायें एक समान दृष्टिमें आती हैं उनमें समानताका भी ज्ञान हो रहा है और समानताका इतना स्पष्ट प्रतिभास होता है कि जिससे एकत्वका विचार भी बनने लगता है। तो एकत्व विषय है, सादृश्य विषय है और उनको जानने वाला जो ज्ञान है, प्रत्यभिज्ञान है वह प्रमाण है। इस प्रकार "मति स्मृतिः सज्ञाचिन्ताऽभिनिबोध इत्यनर्थान्तरम्" इस सूत्रमें जो मतिज्ञानके जातीय-ज्ञान बताये गए हैं उनमें मति याने साव्यवहारिक प्रत्यक्ष, स्मृति अर्थात् स्मरणज्ञान और सज्ञा अर्थात् प्रत्यभिज्ञान—इन तीन मतिज्ञानके प्रकारोंका वर्णन किया गया है।

तर्कज्ञानकी प्रमाणताकी प्रसिद्धि — अब तर्क ज्ञानकी प्रमाणताके सम्बन्धमें वर्णन करते हैं। जिस ज्ञानके द्वारा पदार्थके सम्बन्धका समस्त देश, कालका उपसंहार करने वाली व्याप्तिके स्वरूपसे खूब निश्चय करके अनुमान करने वाला जीव प्रवृत्ति करता है उसे तर्क ज्ञान कहते हैं, अर्थात् तर्क ज्ञानमें साध्य-साधनके सम्बन्धकी व्याप्ति ज्ञानमें रहती है। अमुक चीज न हो तो अमुक चीज नहीं होती, अमुकके होनेपर अमुक होता है, इस प्रकारका सर्व देश कालोंमें दृष्टि दौड़ाकर जो सम्बन्ध निश्चित किया जाता है उसका नाम तर्क ज्ञान है, सो यह तर्कज्ञान प्रमाण है, क्योंकि उसमें सम्वाद है और उससे अनुमानकी प्रवृत्ति बनती है। कोई पूछे कि यह सम्बन्ध क्या वास्तविक है? तो उसका उत्तर है कि हाँ वास्तविक है। क्यों वास्तविक है कि उसमें सम्वाद पाया जाता है। सम्वादसे ही तो ज्ञानोंकी प्रमाणता ज्ञात की जाती है। तो सम्बन्धके जाननेमें सवाद बराबर है, इसलिए तर्क ज्ञान प्रमाण है। वह सम्बन्ध कल्पित नहीं है किन्तु वह वास्तविक है, क्योंकि वह सवन्ध अर्थकारी है। उम

सम्बन्धमे यथार्थताका प्रकाश करने वाली बुद्धि उपयोग कर रही है । अनेक पदार्थ भिन्न-भिन्न जुड़े हैं । उन भिन्न-भिन्न पदार्थोंको निरखनेमे वैसा ही प्रतिभास चल रहा है और जब उनका सबध सोचते हैं, युक्तियाँ आती हैं, अमुक-अमुकका सबन्ध होनेपर अमुक प्रभाव होता है, इसका इसका अविनाभाव सम्बन्ध है आदिक अनेक रहस्य विदित होते हैं तो सम्बन्ध एक सम्वादी ज्ञान है, उससे एक यथार्थताका निश्चय होता है । तो व्याप्तिज्ञान अर्थात् तर्कज्ञान अपने इष्ट का ज्ञान करता है । पदार्थका प्रतिभास करनेसे यह प्रमाण है ।

सम्बन्धका अर्थक्रियाकृत्व — अब कोई यहाँ जानना चाहे कि सम्बन्धकी अर्थक्रिया क्या कहलाती है तो विचार करें—अर्थक्रिया तो वास्तविक मूलमें यही होती कि उसका प्रकाश चलता है, ज्ञान चलता है, जानकारी होती है । सम्बन्धके आधीन होकर रहने वाली जो पदार्थकी सम्बन्धिता है अर्थात् अमुक-अमुक पदार्थ सम्बन्धित है, इस प्रकारका जो सम्बन्ध है, वस ऐसा सम्बन्धन हो जाना, बंध जाना, उसका निमित्त प्रभाव होना यह ही तो सम्बन्धकी अर्थक्रिया है और सम्बन्धका ज्ञान कर दिया यह सम्बन्धकी अर्थक्रिया है । सम्बन्ध होनेके प्रभाव विचित्र होते ही हैं । जैसे कुछ औषधियोंको मिला दिया जाय तो वहाँ विशिष्ट रोग दूर हो जाता है, वह बात केवल एक भिन्न-भिन्न औषधियोंसे नहीं बनती । तो सम्बन्ध यदि न हो या सम्बन्धको मात्र कल्पित माना जाय तो यह प्रभाव जो विचित्र होता है, जिससे लोग लाभ-हानि उठाते हैं, वह कैसे बने ? तो सम्बन्धके अन्वयव्यतिरेकका विधान करने वाला जो सम्बन्धीपन है उसका बराबर ज्ञान होता रहता है, वस यह मौलिक अर्थक्रिया है जो यह विषय बन रहा है । सम्बन्धका रहस्य जाननेमे आना, यह सम्बन्धकी अर्थक्रिया है । जैसे नीले रंगसे वस्त्र रंग दिया अब उस वस्त्रमे नीलके साथ एक सम्बन्ध बन गया तो अब उस सारे वस्त्रमे तो नीलपना फैला है या नीलका जो भी वस्त्रके साथ फैलाव बन रहा है वही तो नील रंगकी अर्थक्रिया है, क्योंकि कपड़ा नीला है, इसकी सिद्धि उस नील रंगसे ही तो बनती है, और कपड़ा नीला है, ऐसा ज्ञान हो गया इसमे ही तो नीलके सम्बन्धकी अर्थक्रिया प्रतिभात होती है । तो जिस सम्बन्धसे बड़े-बड़े हल निकाले जाते, जिस सम्बन्धके ज्ञानसे बड़ा उपयोगी अनुमान बनता है उसे क्या अर्थक्रिया न कहेंगे ?

सम्बन्धकी सिद्धि—यहाँ शकाकार कहता है कि सम्बन्धपना कुछ भी वास्तविक नहीं है, किन्तु विशिष्ट अर्थ है याने निकट पहुँचे हुए, चिपटे हुए, ऐसी विशेष परिस्थितिमे बने हुए जो पदार्थ हैं वस वे तो वास्तविक हैं, उनको छोड़कर सम्बन्ध नामका कुछ और सत्त्व नहीं है । इस आशङ्काका समाधान तो स्वयं ही शकामे बना हुआ है । वह पदार्थोंकी जो विशिष्टता है याने निकट पहुँचे हुए, चिपटे हुए आदिक जो पदार्थकी परिस्थिति है वह ही तो सम्बन्ध है । सम्बन्धके अभावमे पदार्थोंकी ऐसी परिस्थिति विशिष्टता कैसे बन जायगी ? अगर कहो कि

अपने कारणसे ही वह विशिष्टता बन जाती है पदार्थोंमें तो बस उसके नाम ही का भेद रहा । चाहे विशिष्टता कह लो, चाहे सम्बधिता कह लो, निकट पहुँचे हुए पदार्थोंकी विशिष्टता ही तो सम्बधिता है । वह निकट है, यही तो सम्बध कहलाता है । तो मिले हुए पदार्थोंमें सम्बन्धी-पना है, इसकी सिद्धि प्रमाणसे है, इसमें किसी प्रकारका संदेह नहीं । अग्निपर कोई चीज पड़ जाय तो वह जल जाती है । क्या हो गया ? वह सम्बन्धका ही तो प्रभाव है । भोजन आदिक बनाये जाते हैं तो यह सब सम्बन्धका ही तो प्रभाव है । अगर ऐसे सम्बन्धको केवल कल्पनामात्र ही माना जाय कि लोगोंके चित्तमें ऐसी वासना बस गई, अज्ञान है कि वे सम्बन्ध समझ लेते हैं । तो जो वास्तविक ज्ञान हो रहा उसको अगर वासनाहेतुक कह दिया जाय तो सारे ज्ञानोंको यो कहा जा सकता कि सभी वासना और भ्रमसे ज्ञान हो रहे हैं । फिर तो वास्तवमें कोई भी पदार्थ अर्थक्रियाकारी न रहेगा और न वस्तुकी व्यवस्था बन सकेगी । फिर तो यदि कोई ऐसा वहने वाला भूखा हो, प्यासा हो या रोगी हो जाय, सिरमें पीडा हो जाय तो उसको यही कहना चाहिए कि यह तो वासनासे ज्ञान हो रहा, है कुछ नहीं । तुम्हें पीडा नहीं है, भूख नहीं है, यो तो सारे व्यवहारका लोप हो जायगा । तो सम्बन्ध वास्तविक चीज है और उसकी अर्थक्रिया होती है । उस सम्बन्धके ज्ञानमें बराबर सम्वाद है इसलिए सम्बन्ध ज्ञान प्रमाण है और उससे ही तो जब एक सामान्य रूपसे व्याप्ति बनाकर जाना जाता है तो उसीका नाम तर्कज्ञान है । शङ्काकार ऐसा मानना चाहता है कि वास्तविक पदार्थ वह है जो आत्माके सतोषका कारण बने । तो शङ्काकार यह बताये कि स्वप्नमें जो पदार्थ देखा जाता है उससे भी तो कुछ काल तक सतोष रहता है, तो क्या वह भी वास्तविक हो गया ? कभी स्वप्नमें धन-वैभव देखते हैं तो बड़ा सतोष होता है । यदि इसका उत्तर यह दिया जाय कि स्वप्नमें सभीको तो संतोष नहीं होता, तो लो, ऐसा उत्तर देने वालोंने स्वीकार कर लिया कि जागृत दशामें जो ज्ञान हो रहा है उसमें सच्चाईका निर्णय होता है तो फिर यह सम्बन्ध का ज्ञान, यह जागृत दशामें ही तो किया जा रहा है, कोई स्वप्नमें तो नहीं किया जा रहा है । वह तो प्रमाणभूत है, उसमें बाधक प्रमाण नहीं है ।

तर्कज्ञानकी अबाध्यता—जो सबधको नहीं मानते, ऐसे शङ्काकार यदि यह कहे अपने ही घरमें रहकर कि सबधकी अर्थक्रियामें बाधक ज्ञान बन रहा है तो ऐसा तो अन्य दार्शनिक भी कह सकते हैं कि शून्य ही तत्त्व है, और उसके अतिरिक्त कोई कुछ माने तो उसमें बाधक ज्ञान है, या अद्वैत ब्रह्म ही तत्त्व है । उसमें इन शून्यवादी व ब्रह्मवादीके विरुद्ध कोई कुछ कहे तो उसमें बाधक ज्ञान है, यो कह दिया जावेगा तो कहने मात्रसे तो बाधकता नहीं हो जाती । जिस किसीको भी कह दे कि “अज्ञानमें कह दिया” तो ऐसा कहनेसे कहीं अज्ञान तो सिद्ध नहीं हो जाता ? यो तो ऐसा कहने वालोंके ही अज्ञान है । तो तर्कज्ञानका विषय है

सम्बन्ध । उसका ज्ञान निर्वाध हो रहा । लोग तर्कज्ञानसे सम्बन्धका निर्णय कर अनुमानकी प्रवृत्ति करते हैं, इस कारण तर्कज्ञान प्रमाण है, इसमें सन्देहकी गुञ्जाइश नहीं है ।

तर्कज्ञानके बलसे उत्पन्न हुए अनुमानज्ञानकी प्रमाणता होनेसे तर्कज्ञानमें प्रमाणत्व की सिद्धि—तर्कज्ञान प्रमाण है क्योंकि तर्कज्ञानके कारणसे उत्पन्न हुआ अनुमानज्ञान प्रमाण है । अनुमान ज्ञान प्रमाण है इससे सिद्ध है कि उसका कारणभूत ज्ञान तर्क भी प्रमाण है । कारणभूत ज्ञानके प्रमाण होनेपर ही कार्यभूत ज्ञान प्रमाण होता है । तो तर्कपूर्वक होने वाला अनुमान सवादी है, इससे सिद्ध है कि तर्कज्ञान भी सवादी है । यदि तर्कज्ञानमें विसवाद होता अर्थात् तर्कज्ञान अप्रमाण होता तो अनुमानज्ञान कभी भी प्रमाण न हो सकता था । यह एक इतना प्रबल प्रमाण है कि जिसके कारण तर्ककी प्रमाणतामें सन्देह नहीं रहता । कोई कहे कि तर्कज्ञानमें सवाद नहीं है, क्योंकि तर्कज्ञान अत्यन्त भूतके, अत्यन्त दूरके पदार्थों को विषय करता है । तो यह शका करना ठीक नहीं है । तर्कज्ञानका विषय ही बहुत महान है । जिन-जिनका सम्बन्ध व्याप्ति बनती है उन उनके बारेमें किसी भी जगह, किसी भी काल में व्यभिचार न आ सके, ऐसी तर्कणा करके ही इस तर्ककी उत्पत्ति होती है । तर्कके संवादमें सन्देह करनेपर अनुमान प्रमाणको निःशक कभी न कहा जा सकेगा और अनुमान प्रमाण जब न रहा तो अनुमान भी अप्रमाण हो जायगा । याने तर्कको अप्रमाण माननेपर अनुमान अप्रमाण होता है और अनुमानके अप्रमाण होने पर प्रत्यक्ष अप्रमाण होता है, क्योंकि प्रत्यक्षकी प्रमाणताकी सिद्धि अनुमान प्रमाणसे बनती है । अब अनुमान प्रमाण तो सारे भूटे कहे जा रहे हैं तो प्रत्यक्षकी भी सिद्धि न होगी, इस कारण प्रमाण चाहने वाले पुरुषोंको अर्थात् प्रत्यक्ष और अनुमान ये प्रमाण बनें रहे, ऐसी भावना रखने वाले पुरुषोंको तर्कज्ञानको भी प्रमाण मानना चाहिए । सभी वादियोंको अपने इष्टकी सिद्धि करना तो कर्तव्य ही है । जो लोग प्रत्यक्ष और अनुमान ये दो प्रमाण मानते हैं उनको इन दो प्रमाणोंकी रक्षाके लिए तर्क प्रमाण मानना ही पड़ेगा । प्रत्यक्ष प्रमाण मानने वालोंको जैसे अनुमान प्रमाण मानना ही पड़ता है इसी प्रकार अनुमान प्रमाण मानने वालोंको तर्क प्रमाण मानना ही पड़ेगा, क्योंकि व्याप्तिका ज्ञान हुए बिना अनुमान प्रमाणकी उत्पत्ति नहीं होती ।

तर्कज्ञानकी अपूर्वार्थविषयता—अब यहाँ शङ्काकार कहता है कि तर्कज्ञान तो अप्रमाण है क्योंकि वह गृहीत पदार्थोंको ही ग्रहण करता है । जैसे तर्क प्रमाणसे जाना कि जहाँ-जहाँ धुवाँ होता है वहाँ-वहाँ अग्नि होती है, जहाँ अग्नि नहीं होती वहाँ धुवाँ नहीं होता तो इससे अग्नि और धूमके सत्त्व और असत्त्वको ही तो जाना और यह पहले प्रत्यक्ष प्रमाणसे जान लिया गया था । तो जो पहले प्रमाणसे ग्रहण कर लिया गया उस ही को ग्रहण किया तर्क ने, इस कारण तर्क अप्रमाण है, ऐसी शङ्का होने पर यह समाधान समझना

चाहिए कि तर्कज्ञान प्रमाण ही है, क्योंकि वह अपूर्व अर्थका जाननहार है। जो अपूर्व अर्थ का जाननहार है सो प्रमाण है, ऐसा सभी स्वीकार कर रहे हैं। तो तर्कज्ञान भी अपूर्व अर्थ को जानता है। कैसे हुआ वह अपूर्व अर्थ? जो पहले प्रत्यक्षके द्वारा सद्भाव और असद्भावके रूपमें जाना गया था वही तर्कज्ञानमें अपूर्व अर्थ बन जाता है। कैसे? जो पहले प्रत्यक्षज्ञानने सद्भाव और असद्भावको जाना था वह नहीं जाना गया था, जैसा तर्कज्ञानमें जाना गया, किन्तु तर्कज्ञानमें उपयोग विशेष बनना और उन दोनोंका सम्बन्ध और तर्कणा विषय रहा, इस कारण तर्कज्ञान अपूर्व अर्थका जाननहार है और प्रमाणभूत है। प्रत्यक्ष प्रमाणने तो एकदेश बात जाना था। अग्नि थी तो अग्नि जान ली थी, धुवा था तो धूम जान लिया था और अनुपलम्भका भी याने अग्नि न मिली, न धुवाँ मिला, इतना ही जाना था, पर तर्कज्ञान ने इन दोनोंके सम्बन्धके बारेमें समझा जो कि उन दोनोंके ज्ञानसे अधिक है, अपूर्व अर्थ है। प्रत्यक्षज्ञानसे या अनुपलम्भ ज्ञानसे साध्य-साधनके सम्बन्धका ज्ञान नहीं हो रहा था, किन्तु अब, उसके सम्बन्धका जानना हो रहा है तो इस प्रकारका विशेष उपयोग तर्कमें चल रहा है। पहले तो एकदेश ही सम्बन्ध समझा था, ये भी दोनों एक साथ, तो बस उस ही जगहका, उस ही समयका सम्बन्ध भी जाना गया था, लेकिन अब सम्पूर्ण रूपसे सब कालोमें, सब देशोमें व्याप्तिके रूपसे जाना जा रहा है तो ऐसे सम्बन्धको जाननेमें तर्कका विशेष उपयोग है। तो अन्य प्रमाणसे यह सम्बन्ध ग्रहण नहीं किया गया। जैसे कि तर्कज्ञान जान रहा है तो कथञ्चित् गृहीत अर्थका ग्रहण करने वाला है तर्कज्ञान, फिर भी उस ग्रहण किए हुए अर्थके विषयोमें किसी अपूर्व बातका ही ज्ञान किया जा रहा है, इसलिए तर्कज्ञान प्रमाणरूप है। गृहीतका ग्रहण हुआ, इससे अप्रमाण नहीं होता, किन्तु गृहीतका उतने ही अंशोमें उस ही रूपसे ग्रहण हो तो इसलिए धारावाही ज्ञान कहलाता है और अप्रमाणभूत। यो तो रोज ही रोज-रोजके जाने गए पदार्थ ही जानें जाते हैं और जानकर उनमें प्रवृत्ति की जाती है तो क्या रोज-रोज जो जाने जा रहे हैं परिचित हुए पदार्थ तो क्या वह ज्ञान अप्रमाण हो जाता है? जहाँ उपयोग विशेष बनता है वह ज्ञान गृहीत अर्थको जानकर भी प्रमाणभूत होता है।

तर्कज्ञानकी अपूर्वार्थग्राहिता व प्रमाणताका पुनः सयुक्तिक वर्णन—इस प्रसंगमें तर्कज्ञानकी प्रमाणता और विधिके विषयमें यह भी समझना चाहिए कि जैसे हेतुके ज्ञानके बिना साध्यका ज्ञान नहीं होता, तो साध्यका ज्ञान, हेतुके ज्ञानके आधीन बन गया है, किन्तु साध्यज्ञान द्वारा हेतुका ज्ञान न जाना जायगा। जैसे धूमका ज्ञान होनेपर अग्निका ज्ञान बन गया तो अग्निके ज्ञान होनेमें धूमज्ञान कारण है, पर इसके मायने यह न हो जायेंगे कि अग्निज्ञानका विषय धूमज्ञान बन जाय। हेतु दो प्रकारके होते हैं, शायकहेतु और कारकहेतु।

ज्ञायकहेतु तो कहलाता है तत्त्वको जना देने वाला हेतु और कारकहेतु कहलाता है उत्पत्ति का निमित्तभूत । साध्यका ज्ञान करानेमें अनुमान ज्ञान स्वतंत्र है और उस अनुमानकी उत्पत्ति हेतुज्ञानके आधीन है । नो इससे कही यह न हो जायगा कि अनुमानका विषय हेतुज्ञान बन जाय । जैसे यहा यह बात है वैसे ही यहाँ समझिये कि तर्कज्ञान प्रत्यक्ष और अनुपलम्भ द्वारा उत्पन्न हुआ । किसी सम्बन्धका बारबार देखना अभ्यास आदिक कारणोंसे हुआ तो अब तर्कज्ञानमें यह हेतु बन रहे, पर इसके मायने यह न होंगे कि ये तर्कज्ञानके विषय बन जायें, या इनका विषय तर्कज्ञान बन जाय । प्रत्यक्ष तो तर्कज्ञानका उत्पादक कारण है, स्मृति भी तर्कज्ञानका उत्पादक कारण है, पर प्रत्यक्ष और स्मृति तर्कज्ञानके विषय नहीं बन सकते । तर्कज्ञान तो प्रत्यक्ष और स्मृतिसे विलक्षण सम्बन्ध व्याप्तिका ज्ञान किया करता है, अतः तर्कज्ञान अपूर्व अर्थका ग्रहण करने वाला है और प्रमाणरूप है । यह नियम नहीं है कि जो जो जिसका, आत्मस्वरूपका कारण बने याने उत्पत्तिका कारण बने वह वह उसको विषयभूत बन जाय । जैसे हेतुज्ञानसे साध्यका ज्ञान होता है तो कही साध्यज्ञानका विषय हेतुज्ञान नहीं बन जाता । अथवा चक्षुइन्द्रियसे रूपज्ञान होता है तो इसके मायने यह नहीं है कि उस प्रत्यक्षज्ञानका विषय नेत्र बन जाय । आँखसे देखा गया, पर देखनेमें आँख नहीं आती इससे तर्कज्ञान अन्य समस्त ज्ञानोंकी भाँति अपूर्व अर्थको ही ग्रहण करता है । यहा यह भी शका न रखनी चाहिए कि विषय तो वह कारण कहलाता है जो अपने आकारका समर्पण करनेमें समर्थ होता । जैसे चाक्षुष प्रत्यक्षज्ञान आँखसे भी हुआ, पदार्थसे भी हुआ, लेकिन पदार्थ तो अपना आकार सौंप देता है ज्ञानको, चक्षु नहीं सौंपती, इस कारण जो अपना आकार सौंप सके वह कारण विषय होता है । इस कारण यहा यह दोष नहीं दे सकते कि चक्षुइन्द्रियसे प्रत्यक्षज्ञान होता है तो वह चक्षुको जान ले । समाधानमें कहते हैं कि ऐसा ही यहा भी समझ लेना चाहिए कि प्रत्यक्षमें, स्मृतिसे तर्कज्ञान उत्पन्न हुआ, प्रत्यक्षने और स्मृति ने अपना आकार तर्कको नहीं सौंपा, इस कारण प्रत्यक्ष और स्मृति तर्कके विषयभूत नहीं हो सकते । अतः गृहीतको जाना तो तर्कज्ञानने पर गृहीतमें इस अपूर्व अर्थको ही जाना, इस कारण तर्कज्ञान प्रमाणरूप ही है प्रत्यक्ष और अनुमानकी तरह ।

समारोपव्ययवच्छेदक होनेसे तर्कज्ञानकी प्रमाणाताकी पुष्टि—साव्यवहारिक प्रत्यक्ष याने मति, स्मृति और प्रत्यभिज्ञान—इन तीन मतिज्ञानोंके अन्तर्भावी प्रमाणके वर्णनके पश्चात् यह तर्क प्रमाणका वर्णन चल रहा है । तर्कज्ञान प्रमाणभूत है । क्योंकि वह समारोपका निराकरण करता है । समारोपका अर्थ है सशय, विपर्यय, अनध्यवसाय ये तीन ज्ञानोंके दोष । जहा अनेक कोटिको छूता हुआ विचार चलता है वह सशय है । जैसे यह सीप है या चादी, विपर्यय हो तो कुछ जान रहे विपरीत वह विपर्यय ज्ञान है । जैसे पडी तो थी सीप और

जान गए चादी । अनध्यवसाय पदार्थका जरा प्रतिभास हुआ, उसके बाद फिर उसका कुछ निर्णय ही न हुआ और आकाक्षा ही नहीं रहती और कुछ सा कुछ इतने मात्र ही प्रतिभास होकर रह गया वह है अनध्यवसाय । तो इन तीन दोषोंका निराकरण करनेसे तर्कज्ञानमें प्रमाणता आती है । वह अपने विषयमें परिष्कृत ज्ञान है जैसे कि अनुमान ज्ञान । अनुमान ज्ञान समारोपका निराकरण करता है अतएव प्रमाण है । तर्कज्ञानकी प्रमाणताके सम्बन्धमें एक यह भी तथ्य है कि जब कभी साध्य और साधनके विषयमें समारोप प्रकट हो जाय, संशय, विपर्यय और अनध्यवसाय जग जाय तब उस सम्बन्धमें तर्क प्रमाणके द्वारा निर्णय करनेसे प्रमाता पुरुषका समारोप दूर हो जाता है । तो यह तर्कज्ञान साध्य-साधनके सम्बन्ध का यथार्थ निर्णय बनाता है । साध्य-साधनके सम्बन्धमें कदाचित् समारोप लगे, संशय आदिक हो तो तर्कज्ञानसे ही उनका निराकरण हुआ करता है । इस कारण तर्कज्ञान पुष्ट प्रमाण है । तर्कज्ञानके प्रमाणमें अनेक युक्तियाँ कही गई हैं । निष्कर्ष यह समझना कि तर्कज्ञान सम्पादक है, अपूर्व अर्थका ग्रहण करने वाला है, संशय, विपर्यय, अनध्यवसायका निराकरण करने वाला है और वह प्रत्यक्ष और स्मृतिका कारण पाकर उत्पन्न हुआ है । तो मतिज्ञानके प्रकारोंमें इस प्रकारका जो तर्कज्ञान है वह निश्चित प्रमाण सिद्ध है ।

तर्कज्ञानकी प्रमाणताके चार हेतुओंका निर्देशन—तर्कज्ञान प्रमाण है, सम्पादक होने से, प्रसिद्ध अर्थका साधन करने वाला होनेसे, समारोपका व्यवच्छेदक होनेसे, और प्रमाणभूत मतिज्ञानको कारण करके उत्पन्न होनेसे । यहाँ चार अनुमान बताये गए हैं । उनके चार हेतुओंमें प्रथम हेतुका अर्थ यह है कि तर्कज्ञान सम्पादक है, क्योंकि तर्कज्ञानके विषयमें कोई बाधक प्रमाण नहीं है, और उससे प्रवृत्ति, अर्थक्रिया, प्रयोजन सब सिद्ध होते देखे जाते हैं । दूसरा हेतु अप्रसिद्ध अर्थका साधक है, इससे यह स्पष्ट हुआ कि तर्कज्ञान अपूर्व अर्थका ग्राहक है, गृहीतग्राही नहीं है । यद्यपि अन्य प्रमाणोंके द्वारा गृहीत विषयको कारण बनाकर तर्कज्ञान होता है, मगर तर्कज्ञान उपयोग विशेष है और वह अपूर्व अर्थको ग्रहण करने वाला है, जिसको अन्य ज्ञान नहीं विषय करते । तृतीय हेतु है तर्कज्ञान संशय विपर्यय और अनध्यवसायका निराकरण करता है, क्योंकि तर्क है एक सर्वोत्कृष्ट युक्तियोंका समुदाय । वहाँ संशय आदिक दोष नहीं रह पाते । अब चौथे हेतुपर विचार करते हैं । तर्कज्ञान प्रमाणभूत है, मतिज्ञानका कारण पाकर हुआ है । यहाँ मतिज्ञान स्वयं तर्कज्ञान है अर्थात् तर्क प्रमाण मतिज्ञानका भेद कहा गया । मति, श्रुति आदिक ५ ज्ञानोंमें से मतिज्ञानके जो भेद इस सूत्रमें कहे जा रहे हैं, इनमें जो मति है वह साव्यवहारिक प्रत्यक्ष है । तो तर्कज्ञानकी उत्पत्ति होने में कारण है साव्यवहारिक प्रत्यक्ष, स्मृति, सज्ञा आदिक ये सब प्रमाण हैं, और इन प्रमाण-

भूत मतिज्ञानोंके कारणसे तर्क नामक मतिज्ञान हुआ है। तो जो प्रामाणिक कारणसे हुआ है वह ज्ञान (कार्य) प्रमाण ही हो सकता है।

यहाँ यह शंका न करनी चाहिए कि तर्कज्ञान तो स्वयं मतिज्ञान है। उसे मतिज्ञानके कारणसे उत्पन्न हुआ कहनेका क्या अर्थ? तो मतिज्ञानके अनेक भेद होते हैं, उनमेंसे किन्हीं भेदोंके कारणसे कोई ज्ञान बन जाता है। जैसे मतिज्ञानका प्रकार स्मरणज्ञान है जैसा कि सूत्रमें बताया हो गया है, वह स्मरणज्ञान मतिज्ञानकी धारणा नामक स्मरणज्ञान उत्पन्न होता है। तो इसी तरहसे तर्क नामका मतिज्ञान भी मति स्मृति, प्रत्यभिज्ञान, उपलम्भ और अनुपलम्भ आदिक जो मतिज्ञानके प्रकार हैं उनके द्वारा उत्पन्न होता है। तो जो प्रमाणपूर्वक प्रमाण बनता है वह प्रमाण कहलाता है। तो यह तर्कज्ञान मति स्मृति प्रत्यभिज्ञानपूर्वक हुआ है, इस कारण प्रमाणभूत है। अब यहाँ शंकाकार कोई कहता है कि जो मतिज्ञानपूर्वक हो सो प्रमाण ही हो, ऐसा कोई नियम तो नहीं है। जैसे आगम श्रुतज्ञान मतिज्ञानपूर्वक बताया गया है, लेकिन श्रुत आगम कोई प्रमाण नहीं है। इसके समाधानमें इतना ही समझना पर्याप्त है कि कौन कहता कि आगम प्रमाण नहीं है? श्रुतज्ञान प्रमाण है। तो जो मतिज्ञानपूर्वक हुआ वह प्रमाण है, तर्कज्ञान मति स्मरण प्रत्यभिज्ञानपूर्वक हुआ है, अतएव वह प्रमाण है।

तर्कज्ञानकी प्रामाण्यताके विषयमें शंका समाधान—अब यहाँ क्षणिकवादी शंका करते हैं कि जैसे हेतुज्ञानसे साध्यका ज्ञान होता है, अनुमान प्रमाण बनता है तो अनुमान प्रमाण की सिद्धि जो हेतुज्ञानसे हुई उन दोनोंके सम्बन्धकी सिद्धि जैसे तर्क द्वारा की जा रही है तथा तर्कज्ञानका जो विषय है उसके साथ तर्कज्ञानके सम्बन्धको उपलम्भ अनुपलम्भ बता देते हैं तब तर्कज्ञानको जाननेकी जरूरत क्या है? अथवा यह बतायें कि तर्कज्ञानने जो भी जाना उस विषयका ज्ञान क्या किसी अन्य प्रमाणसे हो सकता है? तर्कज्ञान अविनाभाव सम्बन्ध को जानता है तो उसकी जति प्रत्यक्षसे तो होती नहीं, क्योंकि प्रत्यक्षज्ञान पूर्वकी बातको नहीं जानता। प्रत्यक्ष तो निर्विकल्प है, वह विचार नहीं करता और तर्कज्ञानसे जाने गए पदार्थ का जो तर्कज्ञानसे सम्बन्ध है उसे अनुमान भी नहीं जानता। अगर किसी दूसरे तर्कसे जान लें तो अनवस्था हो जायगी। फिर दूसरे तर्कका सम्बन्ध भी तीसरे तर्कसे जानना होगा। और सम्बन्ध जाने बिना तर्कज्ञानकी कीमत क्या है? ऐसे अनेक दोष आते हैं। फिर तर्कज्ञानको प्रमाण क्यों माना जा रहा है? उत्तर अति सक्षिप्त है। तर्कज्ञानके विषयका जो सम्बन्ध है उसे तर्कज्ञान स्वयं जान लेता है। ऐसी योग्यता प्रत्येक प्रमाणमें है कि हर एक ज्ञान अपने विषयको स्वयं जानता है। तर्कज्ञानके विषयको तर्क स्वयं जानता है और अन्य कोई जानता नहीं। प्रत्यक्षका विषय वर्तमान है, वह तर्कके विषयको नहीं जानता है और न प्रत्यभिज्ञान

एकत्व और सादृश्यको जानता, पर जहाँ साधन है वहाँ साध्य होता है, इस सम्बन्धको तर्क-ज्ञान ही जाना करता है। इस कारण तर्कज्ञान प्रमाण है। कोई भी ज्ञान अपने सम्बन्धको जाननेके लिए परमुखापेक्ष नहीं होता, हाँ उत्पत्ति अवश्य किसी प्रमाणकी परसे हुआ करती है।

प्रत्यक्षज्ञानकी तरह तर्कज्ञानकी स्वतन्त्र प्रमाणता—तर्कज्ञान स्वतन्त्र प्रमाण है प्रत्यक्षकी तरह। और जैसे प्रत्यक्ष अपनी योग्यताके बलसे अपना और अपूर्व अर्थका प्रकाश करने वाला है इसी प्रकार तर्कज्ञान भी योग्यताके बलसे अपना और अपूर्व अर्थका प्रकाश करने वाला है। प्रत्यक्ष जिस विषयको जानता है उस विषयको निरपेक्ष होकर जानता है याने अपने विषयका सम्बन्ध है प्रत्यक्षके साथ, इसके प्रमाणके लिए अन्य ज्ञानके ढूँढनेकी आवश्यकता नहीं होती। यदि प्रत्यक्षके विषयका प्रत्यक्षके साथ सम्बन्ध बनानेसे लिए अन्य ज्ञानकी अपेक्षा बने तो अनवस्था दोष हो जायगा। यही बात तर्कज्ञानमे है। तर्कज्ञानका जो विषय है उसके साथ तर्कका सम्बन्ध बनानेके लिए अन्य ज्ञानकी अपेक्षा नहीं होती, अन्यथा यहाँपर भी अनवस्था दोष हो जायगा। तर्कज्ञानको प्रत्यक्षकी तरह अपने विषय सम्बन्धके ग्रहणमे निरपेक्ष कहा है। अब जरा प्रत्यक्षकी यह विशेषता देखिये। इतना तो निश्चित है कि प्रत्यक्षका अपने विषयके साथ सम्बन्ध है, उसे ग्राह्य-ग्राहक भाव कह लीजिए याने प्रत्यक्ष तो ग्रहण करने वाला है और यह विषय ग्राह्य है या विषयविषयी भाव सम्बन्ध कह लीजिए अर्थात् प्रत्यक्ष तो विषयी है याने उस विषयका जाननहार है और वह पदार्थ विषय है या तदुत्पत्ति तदाकार जैसा सम्बन्ध कह लीजिए। कुछ भी सम्बन्ध हो, सम्बन्ध तो मानना ही पड़ता है।

अब यह बताये कि उस सम्बन्धका ग्रहण किसके द्वारा होता है? प्रत्यक्षज्ञानने जिसे जाना उसका सम्बन्ध है प्रत्यक्षके साथ, इस सम्बन्धका ग्रहण करने वाला कौन है? विचार करो। अगर कहो कि प्रत्यक्ष और विषयके सम्बन्धको जानने वाला दूसरा प्रत्यक्ष है तो उसका भी सम्बन्ध कौन जाने? तीसरा। यो अनवस्था दोष लगेगा। तो यहाँ विचार यह चल रहा है कि प्रत्यक्षके विषयका सम्बन्ध ग्रहण करनेकी आवश्यकता नहीं है, वह स्वयं स्वसम्बेदन सिद्ध है। सम्बन्ध तो है, विषयविषयी भाव तो है। अगर विषयविषयी भाव न हो तो प्रत्यक्ष अपने इस ही विषयको ग्रहण कर रहा है, यह निश्चय न बन सकेगा, क्योंकि प्रत्यक्षका विषय के साथ यदि सम्बन्ध नहीं याने असम्बन्धसे जान लिया तो कोईसा भी एक प्रत्यक्ष सर्वदेश सर्व कालके पदार्थोंको क्यों नहीं जान सकता? उन्हें भी जानने लगे। फिर कौन रोकेगा? इस-लिए सम्बन्ध जानना तो आवश्यक है, पर उस सम्बन्धको किसी ज्ञानसे ग्रहण किया जाय तब ही प्रत्यक्ष उसे जान सकेगा, यह बात नहीं है। वह तो स्वसम्बेदन सिद्ध है।

प्रत्यक्षज्ञानके विषयकी प्रत्यक्ष सवेदनसिद्धताकी तरह तर्कज्ञानके विषयकी तर्क-सवेदनसिद्धता होनेसे तर्कज्ञानकी निर्वाध प्रमाणता—स्वसम्बेदनको न मानकर और ऐसी हठ करने पर कि प्रत्यक्ष प्रमाणसे जिस विषयको जाना है उस विषयके साथ प्रत्यक्षके सम्बन्धको कौन जानता है ? तो इसका उत्तर देनेपर अनेक दोष है । यदि अन्य प्रत्यक्ष जानता है तो अनवस्था दोष हो जायगा । यदि अनुमानसे उस सम्बन्धको ग्रहण किया जाय तो भी अनवस्था दोष आता है । यदि यह कहा जाय कि प्रत्यक्षके विषयका सम्बन्ध है उसका ज्ञान स्वयं अपने प्रत्यक्षके स्वरूपमे प्रतिष्ठित हो रहा है और उसी प्रकार सम्बन्धकी कल्पना करती हुई प्रतीति होती है तो यह भी नहीं बनना । याने कोई भी प्रत्यक्ष स्वयं अपने आप तो सम्बन्धको नहीं जान रहा याने उस सम्बन्धको अलगसे जाननेकी आवश्यकता ही नहीं है । वह तो स्वसम्बेदन सिद्ध है । यह घट है, यह पुस्तक है आदिक प्रत्याकारक ज्ञान प्रत्यक्ष द्वारा स्वयं हो रहा है । इसमे सम्बन्ध तो नहीं प्रतिभासित किया जाता । सो स्वसम्बेदन सिद्ध होनेसे उस सम्बन्धका ग्रहण करानेके लिये उस ही प्रत्यक्षकी बात कहना युक्त नहीं । दूसरे प्रत्यक्षको ग्रहण करे तो अनवस्था है और कोई कहे कि अनुमानसे प्रत्यक्ष और प्रत्यक्षके विषयके सम्बन्धको ग्रहण करना बन जायगा, सो यह भी ठीक नहीं, क्योंकि उस अनुमानकी भी तो स्थिति प्रत्यक्षके आधीन है । फिर उस प्रत्यक्षका सम्बन्ध बनावे वह अनुमानमे बनेगा, वह प्रत्यक्षके आधीन है । फिर अन्य प्रत्यक्षके विषयका सम्बन्ध बतावे तो यो अनवस्था दोष होगा ।

वास्तविकता यह है कि प्रत्यक्ष अपने विषयभूत अर्थको अपने ही स्वसम्बेदनमे सिद्ध होता हुआ जानता है अर्थात् अपने ही द्वारा योग्य अर्थका ज्ञान करा देना, बस यह ही सम्बन्ध ग्रहण है प्रत्यक्षमे और इससे फिर कोई अतीन्द्रिय सम्बन्ध ही तो सिद्ध हुआ । जिसको इन्द्रिय द्वारा नहीं बताया जा सकता । प्रत्यक्षके ही स्वयंके स्वरूपसे सिद्ध है । तो इस अतीन्द्रिय सम्बन्धका ही नाम क्षयोपशम है । अपने अर्थको विषयको जाननेका जो स्वसवेदन चल रहा है उसका कारण क्या है ? लब्धिरूप अतीन्द्रिय सम्बन्ध है, उसीका नाम योग्यता है । तो जैसे क्षयोपशमरूप योग्यताके द्वारा प्रत्यक्षज्ञान स्वयं सम्बन्ध ग्रहण करता है याने जानता है, इस प्रकार क्षयोपशमरूप योग्यताके द्वारा तर्कज्ञान भी अपने विषयका सवेदन करता है । तो प्रत्यक्षज्ञान जैसे विषयभूत पदार्थको जाननेमे स्वतंत्र है, हाँ उत्पत्ति होनेमे इन्द्रिय आदिककी अपेक्षा होती है । इसी प्रकार तर्कज्ञान भी अपनी व्याप्ति सम्बन्धको ग्रहण करनेमे स्वतंत्र है । हाँ उसकी उत्पत्ति प्रत्यक्ष, स्मरण प्रत्यभिज्ञानसे हुआ करती है । प्रत्यक्ष प्रमाण अपने विषय मे सम्बन्धके ग्रहणकी अपेक्षा नहीं रखता और निरपेक्ष होकर प्रवृत्ति करता है अर्थात् अपने विषयको चाहे जब स्वयं जान लेते हैं, इसमे कारण योग्यता है । इस योग्यताके मिलनेपर यह

इन्द्रियजन्य ज्ञान सीधे पदार्थोंको स्पष्ट जानता है ।

अनुमान ज्ञानको भी अनुमेयज्ञप्तिमें परानपेक्षता, मात्र अनुमान प्रमाणकी उत्पत्तिमें परापेक्षता—अब यहाँ शकाकार कहता है कि देखो जैसे तर्कको अपने विषयके सम्बन्धके ग्रहण की अपेक्षा करनेकी आवश्यकता तो नहीं बतायी तो ऐसे ही अनुमान प्रमाण भी अपने ही आवरणके क्षयोपशमके कारण अपने विषयको जान ले, फिर अनुमानके विषयका सम्बन्ध ग्रहण करनेके लिए याने साध्य-साधनके सम्बन्धको ग्रहण करनेके लिए तर्कज्ञान माननेकी जरूरत क्या रही ? इसके उत्तरमें कहते हैं कि शकाकारका कहना अभी तक सुन्दर है जब तक उस पर विचार नहीं किया जा रहा । वास्तविकता यह है कि अनुमान प्रमाण भी अपने अनुमेय अर्थको जाननेके लिए अपनी योग्यतासे निरपेक्ष होकर जानता है, पर अनुमानका विषय साध्य-साधनके सम्बन्धको ग्रहण करना तो नहीं, केवल साधन देखकर साध्यका ज्ञान करना भर है, पर साधन देखकर साध्यका ज्ञान करनेकी बात तब ही बन पाती है जब साध्य-साधन की व्याप्तिका निश्चय हो । पर साध्य-साधन व्याप्तिका निश्चय करना अनुमानका विषय नहीं, तर्कज्ञानका विषय है । हाँ साध्यका ज्ञान करना अनुमानका विषय है और वह अनुमानावरण के क्षयोपशमरूप योग्यतासे हो जाना है, लेकिन उस अनुमानकी उत्पत्ति तो साध्य-साधनके सम्बन्धको ग्रहण करनेकी अपेक्षा बिना नहीं होती । कोई भी पुरुष जिसने साध्य-साधनका सम्बन्ध ग्रहण नहीं किया उसको कभी भी अनुमानकी उत्पत्ति नहीं बनती । सो अनुमानकी उत्पत्ति होनेपर अनुमान द्वारा अनुमेय अर्थका स्वतंत्रतासे ज्ञान हो जाता है, लेकिन अनुमान की उत्पत्ति स्वतंत्र नहीं है । कौन प्रमाण किस प्रमाणपूर्वक उत्पन्न होता है, इसका ज्ञान स्वयं इस ही सूत्रमें बताये गए मतिज्ञानके विशेषोंके क्रमको देखकर परखा जाता है ।

इस सूत्रमें क्रम यह रखा गया है मति अर्थात् सांख्यव्यवहारिक प्रत्यक्ष स्मृति, प्रत्यभिज्ञान, तर्क और अनुमान उत्तर उत्तरके ज्ञान पूर्व पूर्व ज्ञान पूर्वक होते हैं, यह क्रम सूत्रमें कहे गए क्रममें पड़ा हुआ है । जैसे स्मरणज्ञान मतिज्ञानपूर्वक होता है, पहले प्रत्यक्षसे जाना हो उस ही का तो स्मरण बना करता है । प्रत्यभिज्ञान प्रमाण प्रत्यक्ष और स्मरणपूर्वक होता है । किसीका प्रत्यक्ष किया था उसका स्मरण हुआ और वर्तमानमें कुछ प्रत्यक्ष किया जा रहा तो वर्तमानके प्रत्यक्षके विषयका स्मरणके विषयके साथ सम्बन्ध जोड़नेको प्रत्यभिज्ञान कहते हैं । तर्कज्ञान मति स्मृति और प्रत्यभिज्ञानपूर्वक होता है और अनुमान ज्ञान मति स्मृति प्रत्यभिज्ञान और तर्कज्ञानपूर्वक होता है । तो अनुमानमें जो व्याप्तिका सम्बन्ध है उसके ग्रहण की तो जरूरत है, पर तर्कके विषयके सम्बन्धको ग्रहण करनेकी जरूरत नहीं । वह उस ही ज्ञानके द्वारा स्वसम्बेदनसे सिद्ध हो जाता है ।

तर्ककी प्रमाणताके विषयमें कुछ शङ्काओंका समाधान—यहाँ शङ्काकार कहता है

कि तर्क तो प्रमाणके विषयका शोधक है। वह स्वयं प्रमाण नहीं है। प्रमाणके विषयका शोधकका अर्थ यह है कि जो अनुमान प्रमाणका विषय बनता है उस विषयका मार्ग साफ कराने वाला है। कही तर्क स्वयं प्रमाण न बन जायगा—इस शब्दाके समाधानमें कहते हैं कि यह भी बड़े गजबकी बात कही जा रही है, प्रमाणके विषयमें बुद्धि होना वह बात अप्रमाणसे कैसे बनेगी ? यदि प्रमाणके विषयकी बुद्धि अप्रमाण कर दे तो फिर मिथ्याज्ञानसे भी प्रमाणके विषयकी शुद्धि बन जाना चाहिए। इसपर शब्दाकार कहता है कि यह कोई प्रसंग नहीं है। बात यह है कि जैसे सशयित पदार्थोंमें प्रमाणोंकी प्रवृत्ति निर्णयके लिए होती है उसी प्रकार तर्कित पदार्थोंमें भी प्रमाणोंकी प्रवृत्ति निर्णयके लिए होती है। जब कभी किसी विषयमें सदेह हो जाता है कि यह सीप है या चाँदी या अन्य कुछ तो सशयज्ञान बन जाने पर अब उसमें दिमाग चलेगा, बुद्धि लगेगी, ज्ञान प्रमाणकी प्रवृत्ति बनेगी। तो सशयित अर्थ में जो प्रमाणकी प्रवृत्ति बनती है वह एक निर्णयके लिए ही तो बनती है, ताकि एक वास्तविक निर्णय बन जाय कि है क्या वस्तु ? ऐसे ही जो तर्कके विषय हैं और जिन विषयोंमें अनेक प्रकारके सकल्प विकल्प उठ रहे हैं, उसमें प्रमाणोंकी प्रवृत्ति होती है और निर्णयके लिए होती है। इससे तर्क कोई स्वतन्त्र प्रमाण नहीं है, वह तो केवल प्रमाणके विषयका शोधक है।

इस शब्दाके उत्तरमें कहते हैं कि सशयित पदार्थोंका दृष्टान्त देकर यह सिद्ध करना कि तर्कित पदार्थोंमें भी प्रमाणोंकी प्रवृत्ति निर्णयके लिए होती है। तो इसके मायने यह हुए कि सशयज्ञान प्रमाणके विषयका साधक है, क्योंकि सशय हुआ। उसीमें दिमाग लगाकर एक निर्णय बनाया तो उस प्रमाण और निर्णय होनेका मूल आधार तो सशय रहा। तो यो सशय प्रमाणके अर्थका शोधक बना, यह बात सिद्ध हो गई। सशयज्ञान अप्रमाणताके लिए नहीं रहा, किन्तु वह तो प्रमाणके अर्थका साधक बन गया शब्दाकारके इस मतव्यमें। तो जब इस तरह सशयित ज्ञानोंमें प्रमाणकी प्रवृत्ति होती है और यो सशयज्ञान प्रमाणका साधक बन गया, ऐसे ही तर्कको भी प्रमाण मान लेना चाहिए, क्योंकि वह तो प्रमाणका शोधक है। जैसे अप्रमाणपनेसे सशयज्ञानकी व्यवस्था होना मानते, इसी प्रकार प्रमाणका साधक तर्कज्ञान है तो उसे भी प्रमाण मान लें, क्योंकि अब तो तर्कको सशयकी जाति वाला ज्ञान रख दिया, क्योंकि उसके लिए दृष्टान्त सशयज्ञानका बताया। और फिर सशयसे तर्क जुदा हो गया, क्योंकि स्वयं वैशेषिकोंने यह माना कि मिथ्या ज्ञानके तीन भेद हैं—सशय, विपर्यय और तर्क। तो अब और कितने पदार्थ माने जायें ? पदार्थोंकी कोई सख्याकी व्यवस्था ही न रहेगी। अन्य-अन्य प्रकारसे पदार्थोंकी सख्या बन गई, क्योंकि पदार्थोंमें तर्कको गिनते नहीं और तर्क है सशयकी जातिका और किसी प्रकरणमें शब्दाकारने तर्कको सशयसे जुदा लिखा तो एक

तर्क भी पदार्थ बन गया ना, और-और भी बने । तो इससे सारी व्यवस्था रद्द हो जाती है । तो ऐसी उत्पन्न दोष मिथ्या जालोसे बचनेके लिए सीधा-सादा सिद्धान्त मान लेना चाहिए कि तर्कज्ञान प्रमाण है, क्योंकि वह प्रमाण करने योग्य कार्यका करने वाला है । प्रमाणका फल है प्रमाणसे निर्णय किया और उस निर्णयके अनुसार त्याग ग्रहण उपेक्षा आदिककी प्रवृत्ति की तो इस विषयमे यह एक अनुमान प्रयोग है कि तर्कज्ञान प्रमाण है, क्योंकि प्रमाणसे जो कर्तव्य है उसे करने वाला है । जैसे प्रत्यक्ष अनुमान आदिक पदार्थ । प्रमाण तो कर्तव्यके प्रत्यक्षका माधन है और उसका करने वाला तर्कज्ञान है, यह प्रसिद्ध हो है । तो इसलिए हेतु असिद्ध न रहा और इस हेतुमे अनैकातिक दोष भी नहीं, क्योंकि जो प्रमाण नहीं है उनमे कर्तव्यकारिता भी नहीं है । अन्य प्रमेय घट पट आदिक जो अचेतन है और सशय आदिक जिन्हे प्रमाणके विषयका शोधक कह रहे हो, ये प्रमाणके विषयके साधक नहीं है, क्योंकि विरोध है । घट पट आदिक तो प्रमाणसे रहित ही है और सशय आदिक प्रमाणसे विपरीत है । तो इसमे प्रमाणका कर्तव्य भी क्रिया नहीं बनती । इस कारण तर्कको अगर ऐसा साधक मानना चाहते हो कि वह प्रमाणके विषयका साधक है तो उसको इसका प्रमाणपना निश्चित मान लेना चाहिए ।

प्रमाणानुग्राहक होनेसे तर्कमें प्रमाणाताकी सिद्धि—अब और भी तर्कके विषयमे प्रमाणाताकी बात सुनो । तर्कज्ञान भले प्रकार प्रमाण है, क्योंकि वह उसी प्रकार ही अनुग्राहक होता है । जो प्रमाणोका अनुग्राहक है वह प्रमाण है । तर्कज्ञान बिना अनुमान प्रमाण बनता नहीं । यो तर्कज्ञान अनुमान प्रमाणका अनुग्राहक है, इस कारणसे तर्क प्रमाण है । तर्कज्ञान मे अनुग्राहकता है और अनुग्राहकताकी व्याप्ति प्रमाणपनसे है, इस कारण तर्कज्ञान प्रमाण है । तो जिस प्रकारका अनुग्राहकपना तर्कमे देखा जा रहा, प्रमाणमे देखा जा रहा वह अनुग्राहकता प्रमाणाभासोमे नहीं होती । तो यह अनुमान और प्रत्यक्ष जैसे अनुग्राहक है, प्रमाण है, ऐसे ही अनुमानपर कृपा करने वाला तर्कज्ञान भी अनुग्राहक है और प्रमाण है । जिस अर्थ मे जो प्रमाण पहलेसे ही प्रवृत्ति कर रहा है उसी विषयमे अन्य प्रमाणकी प्रवृत्ति हो जाय वही तो अनुग्राहकता कहलाती है । तो ऐसी अनुग्राहकता पहलेसे निर्णय किए हुए पदार्थकी अधिक दृढता करा देनेसे कहा जाता है । जैसे तर्कज्ञान पहले प्रवृत्त हो रहा, अब उस सम्बन्ध मे अनुमान प्रमाणकी प्रवृत्ति चलने लगी तो तर्कज्ञानने अनुमान प्रमाणमे जान दे दी अर्थात् अनुमान प्रमाण सही ही है, मिथ्या नहीं है, इसका जताने वाला बन गया तर्कज्ञान । उत्तर ज्ञान प्रमाणभूत है, ऐसा निरखनेमे अपने आप सिद्ध होता है कि जिस प्रमाणके कारण यह उत्तर ज्ञान हुआ वह भी प्रमाणभूत है, क्योंकि पहले प्रमाणने उत्तरप्रमाणमे दृढता ला दी । तो जो अनुमान प्रमाणको बहुत ठीक सिद्ध करना चाहता है तो उसपर अनुग्रह करने वाला तर्क प्रमाण है, उसे भी प्रमाण मानना चाहिए ।

अव्यवहित स्वार्थका निश्चायक होनेसे तर्ककी प्रमाणता—अब यहाँ कोई ऐसी आशका कर सकता है कि तर्कज्ञान अलगसे प्रमाण तो हम नहीं मानते, किन्तु प्रमाणवी सामग्रीके भीतर आया हुआ मानते हैं और इस प्रकारसे प्रमाण द्वारा निर्णय चले आ रहे हैं, इसलिए सब प्रमाणोंकी सामग्रीमें तर्कज्ञान प्रतिष्ठित है और यह गौण प्रमाण है। जैसे वकील के पिताको लोग वकील कह देते हैं, अब पिता वकालात पढा है या नहीं, यह बात अलग है। नहीं भी पढा है वकालात, फिर भी वकीलके पिताको वकील कहते हैं, एक ऐसा रिवाज है। तो ऐसे ही अनुमानका पिता है तर्कज्ञान, मायने साध्य-साधनके विषयका सबध जब जान लेते तब प्रमाणकी उत्पत्ति होती है तो प्रमाणका जनक है, अनुमानका जनक है तर्कज्ञान। सो अनुमान प्रमाणके पिता तर्कको भी प्रमाण कह दिया जाता है। कही वह तर्क स्वतन्त्र न्यारा पदार्थ नहीं है। इस शकाके उत्तरमें कहते हैं कि यह बात तो बिना विचारे ही ठीक लग रही है। उसपर वस्तुतः विचार करे तो तर्क स्वयं प्रमाण है, यह सिद्ध हो जायगा। उसका अनुमान प्रयोग यो है कि तर्कज्ञान प्रमाण है, क्योंकि अव्यवहित रूपसे स्वार्थका निश्चय करता है, और परम्परासे वह प्रकृष्ट उपकारक है। जैसे कि प्रत्यक्षज्ञान प्रमाण है, वह क्यों है कि एक तो साक्षात् स्वार्थका निश्चय कराता है, अव्यवहित याने सीधा प्रत्यक्षका परिचय बनता है।

साक्षात् व परम्परया फलवान होनेसे तर्ककी प्रमाणता—दूसरी बात यह है कि जैसे प्रत्यक्षज्ञानका फल साक्षात् अज्ञाननिवृत्ति व परम्परासे होने वाला त्याग, ग्रहण, उपेक्षा है, अतः प्रमाण है। इसी प्रकार तो जिस तरह प्रत्यक्ष प्रमाण बन गया उन्हीं कारणोंसे यह तर्क ज्ञान भी प्रमाण कहलाता है, क्योंकि तर्कज्ञान साक्षात् तो अपने विषयका ज्ञान करा रहा, साध्य और साधनके अविनाभाव सम्बन्धका बोध करा रहा, अज्ञाननिवृत्ति हो गई, यह तो हुआ साक्षात् फल। अपने विषयका निश्चयरूप, और परम्परया फल है कि उससे स्वार्थानुमान बना, हेयमें हेयबुद्धि बनी, उपादेयमें ग्रहणबुद्धि बनी। उपेक्षनीय तत्त्वमें उपेक्ष्यबुद्धि बनी। इस तरह तर्कज्ञान प्रसिद्ध हो रहा है, सबके काम आ रहा है। इस कारण तर्कज्ञान प्रमाण है, क्योंकि वह साधकतम है। पदार्थका निश्चय करानेमें एकमात्र साधन बन रहा है। जैसे कि अनुमान ज्ञान और अन्य ज्ञान प्रत्येक ज्ञानका साक्षात् फल है। अपने विषयभूत पदार्थके विषयमें अज्ञानको हटा देना और परम्परया फल है पुरुषार्थकी प्रवृत्ति बनना और उसके अनुसार छोड़ने योग्य हो तो छोड़ना, ग्रहण करने योग्य हो तो ग्रहण करना। जैसे जिस मार्गसे जा रहे उसीमें तेज धुवाँ दीखा तो अग्निका अनुमान किया, उससे हट गए, कभी जलुरन थी आगकी, जाड़ेके दिन थे, धुवाँ दीखा तो उस ओर चले गए, अग्नि है, तापना चाहिए। तो तर्कसे जानकर पुरुषार्थकी प्रवृत्ति होती है। त्यागने योग्यको त्यागता है, ग्रहण करने योग्यको

ग्रहण करता है। तो अनेक कारणोंसे दृष्टान्तपूर्वक यह प्रसिद्ध किया गया कि तर्कज्ञान प्रमाण है।

अनुमानप्रमाणकी प्रमाणताका प्रतिपादन—अब अनुमान प्रमाणकी प्रमाणताके विषय में कहते हैं। साधनसे साध्यका ज्ञान होना, इसे अनुमान कहते हैं। अनुमानज्ञान प्रधानरूपसे साध्यकी विधि करनेमें चरितार्थ है और गौरावरूपसे साध्यसे विरुद्ध सब बातोंके निषेध करनेमें चरितार्थ है तथा इसके साथ यह भी समझना कि कोई अनुमान तो उपलब्धिहेतु द्वारा विधि सिद्ध करता है, कोई अनुमान उपलब्धिहेतु द्वारा निषेध सिद्ध करता है, कोई अनुमान अनुपलब्धिहेतु द्वारा साध्यकी विधि सिद्ध करता है और कोई अनुमान अनुपलब्धि द्वारा निषेध सिद्ध करता है। इस तरह मूलमें चार प्रकारके अनुमान होते हैं। इन सब अनुमानोंमें साध्य और साधन ये सही लक्षण वाले होने ही चाहिए। साधनका लक्षण है अन्यथानुपपत्ति अर्थात् साध्य के बिना साधनका होना। ऐसी यदि व्याप्ति पायी जाती है तो वह साधन सही साधन है, और साध्य होना चाहिए शक्य, अभिप्रेय और अप्रसिद्ध। अनुमान प्रमाणसे जिस बातको सिद्ध करना है उसको साध्य कहते हैं। तो साध्य शक्य है, जो सम्भव है, सिद्ध करने योग्य है वह तो शक्य कहलाता है। सो साध्य शक्य होना ही चाहिए। कोई अशक्य बातको साध्य करने लगे तो उससे लाभ क्या होता है? सिद्ध ही नहीं हो सकता।

दूसरी बात साध्यको इष्ट होना चाहिए। क्या कोई अपनी अनिष्टसिद्धिके लिए भी अनुमान करता है याने जो अपने सिद्धान्तसे विरुद्ध है, इष्ट नहीं है उसके लिए साध्य करे, ऐसा कोई नहीं होता। अन्यथा उसके लिए तो विरोध हो गया और दूसरे वादीके लिए वह भूषण बन गया। तो साध्य अभिप्रेत होना चाहिए। साथ ही साध्य अप्रसिद्ध होना चाहिए। जो प्रसिद्ध ही है, प्रत्यक्षसिद्ध ही है, ऐसी बातको सिद्ध करनेके लिए अनुमानकी क्या आवश्यकता है? अग्नि सामने है, गर्म है। अब अग्निको गर्म सिद्ध करनेके लिए कोई प्रलाप करे, युक्तियाँ दे तो उसका क्या अर्थ है? तो साध्य शक्य, इष्ट और अप्रसिद्ध होना चाहिए।

अनुमान ज्ञानका दूसरा नाम आभिनिबोध है। इस आभिनिबोधका क्या अर्थ है? अभि उपसर्ग है, नि यह भी उपसर्ग है और बोध यह एक धातु निमित्त शब्द है, जिसका अर्थ हुआ कि साध्यके अभिमुख होकर साधनके द्वारा जो नियत बोध होता है उसे आभिनिबोध कहते हैं। अभि मायने अभिमुख, नि मायने नियत और बोध मायने ज्ञान। साधनका ज्ञान अनुमानको बनाने वाला होता है। केवल साधनभूत पदार्थके सद्भावमात्रसे साध्यका ज्ञान नहीं होता, किन्तु साधनका कोई ज्ञान करे और साधन और साध्यका अविनाभाव सम्बन्ध समझे उसको ही साधनसे साध्यका ज्ञान हुआ करता है। निष्कर्ष यह है कि साधन का तो लक्षण है साध्यका अभाव होने पर जो न हो ऐसे लक्षण वाला हेतु साधन कहलाता

है और ऐसे साधनसे शक्य इष्ट अप्रसिद्ध साध्यका ज्ञान होता है, यह अनुमान है। तो अनुमान प्रमाणमे साध्यके ज्ञानकी अभिमुखता है और उसमे नियत सम्बन्धित ज्ञान बन गया है और वह सब हेतुके द्वारा बना है, इस प्रकार ऐसे ज्ञानको आभिनिबोध ज्ञान कहते हैं।

आभिनिबोधिक सामान्य व आभिनिबोधिक विशेषका कथन—अब यहाँ शंकाकार कहता है कि आभिनिबोध ज्ञान तो सामान्य मतिज्ञानका नाम दिया गया है सिद्धान्त ग्रन्थोमे। जैसे ज्ञान ५ प्रकारके होते हैं—आभिनिबोधित ज्ञान, श्रुतज्ञान, अवधिज्ञान, मनःपर्ययज्ञान और केवलज्ञान। अनेक सिद्धान्त ग्रन्थोमे मतिज्ञानके एवजमे आभिनिबोधित ज्ञान शब्द दिया है। षट्षड्भागम सूत्रमे भी आभिनिबोधित शब्द दिया है और यहाँ कहा जा रहा है अनुमान को। अनुमान तो याने स्वार्थानुमान जो यहा आभिनिबोधित शब्दसे कहा जा रहा है वह तो मतिज्ञान सामान्यका याने आभिनिबोधित ज्ञानका एक विशेष है, फिर यहाँ आभिनिबोधित शब्द क्यों दिया? इस शंकाके उत्तरमे कहते हैं कि प्रकरणके विशेषसे और अन्य शब्द चूकि और दिए गए हैं, इससे सामान्य शब्दका विशेष अर्थमे भी प्रवृत्ति हो जाती है। इस सूत्रमे मति, स्मृति, संज्ञा, चिन्ता, इतने शब्द दिए हैं और उस ही धारांमे आभिनिबोध शब्द दिया है, जिसका यह अर्थ होता है कि ये ५ ज्ञान मतिज्ञानके विशेष हैं याने आभिनिबोध ज्ञानके विशेष है। इससे यह समझना कि जिसके ३३६ भेद बताये गए हैं वह आभिनिबोधिक ज्ञान तो सामान्य मतिज्ञान जानना चाहिए। और जब अवग्रह आदिक मतिज्ञानके विशेषको कहा जाय, स्मृति आदिक कहा जाय तब पृथक्से जो आभिनिबोधिक शब्द दिया जाय तो उससे स्वार्थानुमान अर्थ लेना चाहिए। इस तरह यह सिद्ध हुआ कि इन्द्रिय और मनके द्वारा नियमित कुछ साध्य अर्थके प्रति अभिमुख ज्ञानका आभिनिबोधिक नाम है। यह तो हुआ एक सामान्य अर्थ और साधनकी अपेक्षा रखकर मनके द्वारा जो साध्य अर्थके अभिमुख होकर नियमित परिचयमे आभिनिबोधिक है यह हुआ स्वार्थानुमानका अर्थ।

शंकाकार द्वारा हेतुका लक्षण अन्यथानुपपत्तत्वं न मानकर त्रिरूप्य माननेका प्रस्ताव—अब यहाँ क्षणिकवादी शंका करते हैं कि अभी जो हेतुका लक्षण कहा गया है कि अन्यथानुपपत्ति जिसमे हो वह साधन है और ऐसे साधनसे साध्यका ज्ञान होना अनुमान है और इस ही को आभिनिबोध शब्दसे कहा गया है, यह अर्थ सही नहीं है। कारण कि लिंगका याने साधनका लक्षण अन्यथानुपपत्ति नहीं है, किन्तु उसके तीन रूप हुआ करते हैं—पक्षसत्त्व, सपक्षसत्त्व और विपक्षव्यावृत्ति। याने जो हेतु पक्षमे रहे उसे कहते हैं पक्षसत्त्व लक्षण वाला हेतु, जो हेतु सपक्षमे रहे उसे कहते हैं सपक्षसत्त्व लक्षण वाला हेतु, जो हेतु विपक्षमे न रहे उसे कहते हैं विपक्षव्यावृत्ति लक्षण वाला हेतु, याने जैसे एक अनुमान प्रयोग किया कि यहाँ पर्वतमे अग्नि है धूम होनेसे। जहाँ-जहाँ धूम होता वहा अग्नि है, जैसे रसोईघर। और जहा

अग्नि नहीं होती वहा धूम नहीं होता, जैसे तालाब । तो इस प्रयोगमे पक्ष तो है पर्वत, सपक्ष है रसोईघर और विपक्ष है तालाब । तो धूम पर्वतमे है, धूम रसोईघरमे है और धूम तालाबमे नहीं है, तालाब विपक्ष है, उसमे नहीं है । तो ऐसे तीन रूप मिल जाये, उस हेतुसे साध्यका ज्ञान होना अनुमान कहलाता है ।

अन्यथानुपपत्तय न होनेपर त्रैरूप्यके सद्भावमे भी हेतुपना न होनेसे त्रिरूपताके हेतुलक्षणत्वका निराकरण—अब उक्त शङ्काका समाधान देते है कि साधनका त्रिरूप लक्षण बनाना युक्त नहीं है, क्योंकि लक्षण वह बनाया जाता है जिसमे कोई प्रकारका दोष न आये । मगर यह लक्षण तो हेत्वाभासमे भी सम्भव है और सच्चा हेतु हो, कहो और उसमे घटित भी न हो, इस कारणसे त्रिरूपता साधनका लक्षण नहीं है । इसका स्पष्टीकरण यह है कि देखो एक यह अनुमान बनाया जाय कि बुद्ध असर्वज्ञ है, क्योंकि वक्ता है, पुरुष है । तो ऐसा कोई अनुमान बनाये तो देखो वक्तापन, पुरुषपन बुद्धमे है ना, तो पक्षसत्त्व मिल गया और अनेक लोकमे है ना वक्तापन और पुरुषपन । रास्तागीर हो, कोई हो तो लो सपक्षसत्त्व मिल गया और जो असर्वज्ञ नहीं है याने सर्वज्ञ है उसमे वक्तापन नहीं है जैसे मुक्त जीव, तो ऐसा हेतु सही तो नहीं मान सकता शङ्काकार, क्योंकि उसके ही इष्टका घात हो जायगा और यदि यह कहो कि पक्ष तो मिल गया, सपक्ष सत्त्व भी मिल गया, मगर विपक्ष व्यावृत्तिका सदेह है तो उसका अर्थ यह ही तो हुआ कि साध्य जहाँ न हो वहाँ हेतु व्यावृत्ति हो जाय तब हेतु है, इसका ही भाव है कि अन्यथानुपपत्ति हो तो हेतु है । यदि त्रैरूप्यमात्र हेतुका लक्षण कहते हो तब तो सदोष है और कहो कि विशिष्ट त्रैरूप्य हो तो विशिष्टका अर्थ किया है अन्यथानुपपत्ति, अन्यथानुपपत्ति सहित हो तो तीनरूप माननेकी आवश्यकता क्या ? और अन्यथानुपपत्ति नहीं है तो तीन रूप भी तुम सिद्ध न कर सकोगे । सर्वज्ञ भी वक्ता हो सकता है । सशरीर परमात्माकी दिव्यध्वनि खिरती है तो इतना तो हो गया कि पक्ष धर्मत्व हो, सपक्ष-सत्त्व हो तो वह हेतु सही नहीं कहलाता । विशिष्ट विपक्षव्यावृत्ति हो तब हेतु सही है, उसी का अर्थ है कि अन्यथानुपपत्ति हो तब सही है । अब यह विषय अलग है कि अमुक सर्वज्ञ हो सकता या नहीं, उसका प्रमाण फिर उसके वचन याने शासनकी सीमासापर निर्भर है । जहाँ पूर्वापर विरोध नहीं, युक्तियोपर विरोध नहीं, ऐसे वचन जिसके हो उसे कह सकते है कि यह सर्वज्ञ है, यह विषय अलग है, पर प्रसंगवश यह बात कही जा रही है कि अन्यथानुपपत्ति हो तब तो वह हेतु सही है और अन्यथानुपलब्धि नहीं तो वह हेतु सही नहीं हो सकता ।

त्रिरूपताका सद्भाव होनेपर, अन्यथानुपपन्नत्व न होनेपर हेतुत्वका अभाव तथा त्रिरूपताका अभाव होनेपर भी अन्यथानुपपन्नत्व होनेसे हेतुत्वका सद्भाव होनेके कुछ उदा-

हरण—और भी दृष्टान्त देखिये जिससे त्रिरूपता भंग हो जाती है । जैसे कोई कहे कि यह बालक ब्राह्मण है, क्योंकि माता पिता ब्राह्मण है, लोकदृष्टिसे बात तो सही है, अनुमान ठीक है, मगर यहाँ पक्ष सत्त्व तो है ही नहीं याने पक्ष बनाया गया इस लडकेको और हेतु दिया गया माता पिता ब्राह्मण है, तो माता पिताका ब्राह्मणत्व लडकेमे तो नहीं आया । माता पिताका ब्राह्मणत्व माता पितामे ही है । अच्छा और भी उदाहरण सुनो—एक अनुमान बनाये कि यह जोवित शरीर आत्मासहित है, क्योंकि श्वासोच्छ्वास आदिक होनेसे । तो अब यहाँ कोई ऐसी व्याप्ति करके दृष्टान्त दूढे कि जिस जिसमे श्वासोच्छ्वास होता है वह आत्मासहित होता है तो उदाहरण तुम क्या दोगे ? जिसको उदाहरणमे दोगे वह तो पक्षमे ही बना हुआ है, सभी जीवित शरीर आत्मासहित है । अब सपक्ष क्या मिलेगा ? तो देखो सपक्षसत्त्व नहीं है फिर भी हेतु ठीक है । अच्छा एक ऐसा कोई दृष्टान्त दे, कहे कि कालूराम का गर्भस्थपुत्र काला है क्योंकि कालूरामका लडका होनेसे । अब कालूरामके दो चार लडके थे वे सब काले थे तो पक्षमे भी गया, सपक्ष भी मिला, मगर हेतु क्या सही है ? क्या यह निर्णय है कि अबकी बारका लडका काला ही होगा और वैसे पेटसे तो सभी लडके काले होते ही नहीं, चाम तो बादमे काला होता है । तो मतलब यह है कि त्रिरूपता हो तो क्या, न हो तो क्या ? अगर साधन अन्यथानुपपत्ति लक्षण वाला है तब तो अनुमान सही है और साधनमे अन्यथानुपत्ति नहीं है तो साधन सही नहीं है ।

अव्याप्ति अतिव्याप्ति दोषोके होनेसे त्रिरूप्यमे हेतुलक्षणत्वकी असिद्धि—किसी पदार्थके विषयमे पहले तो साव्यवहारिक प्रत्यक्ष होता है । इन्द्रिय और मनसे कोई पदार्थ परिचय बनता है । वह प्रत्यक्ष यदि धारणा तक चला गया तो धारणा हुए बाद फिर भविष्यमे उसकी स्मृति बनी । भूतकालमे जो परिचय किया था उसका अब स्मरण हो रहा है और मति और स्मरण दोनोंके बलपर प्रत्यभिज्ञान जगता है । अब यहा दो मतियोंके बीचमे स्मरण है—पहले जो अनुभव किया था वह भूतकालमे मतिज्ञान हुआ था और अब वर्तमानमे उसीका या उसके प्रतियोगीका प्रत्यक्ष हो रहा है वह । और उस बीच स्मरण चल रहा है तो ऐसा वर्तमान मति और भूतका स्मरण—इन दो ज्ञानो पूर्वक प्रत्यभिज्ञान उत्पन्न होता है । प्रत्यभिज्ञान जग गया, इसके मायने यह है कि धारणा और स्मृति उसकी दृढ है और तत्पूर्वक प्रत्यभिज्ञान बनाता है, ऐसा दृढ ज्ञान जिसके है वह पुरुष प्रत्यभिज्ञान उत्पन्न करता है । प्रत्यभिज्ञान हुए बाद तर्कज्ञान होता है, क्योंकि तर्कज्ञान समस्त देश, समस्त काल विषयक साध्य-साधनका सम्बन्ध जानता है और तर्क हुए बाद फिर तर्कपूर्वक अनुमान बनता है अर्थात् साधनसे साध्यका ज्ञान होता है, तो यहा साधनके स्वरूपकी बात चल रही है । साधन कहलाता है वह जो साध्यके अविनाभाव रूपसे निश्चित हो । इसके विरोधमे क्षणिकवादी यह

कह रहे हैं कि साधनका लक्षण तो त्रिरूपता है—पक्षधर्मत्व, सपक्षसत्त्व, विपक्षव्यावृत्ति । उसके समाधानमें यह सब कथन चल रहा है कि यह त्रिरूपता हेतुका लक्षण नहीं हो सकती, क्योंकि इसमें अव्याप्ति, अतिव्याप्ति ऐसा आता है । इसके अनेक उदाहरण दिए गए ।

पक्षधर्मत्व न होनेपर भी अन्यथानुपपत्ति हेतुकी समीचीनता—एक उदाहरण और भी देखिये—किसीने अनुमान किया कि कलके दिन मंगलवार होगा, क्योंकि आज सोमवार होने से । तो हेतु तो है सोमवार होनेसे और पक्ष है कल, तो कलमें सोमवार हेतु तो नहीं चलता है । पक्ष धर्मत्व तो रहा ही नहीं । तो पक्षधर्मत्व नहीं होता, लेकिन साध्यके अविनाभाव रूप से निश्चित हेतु हो वह वास्तविक साधन है । अब यहाँ शंकाकार पक्षधर्मत्वकी रक्षाके लिए अनुमानका एक रूप बनाता है । तो देखो जहाँ पक्षधर्मत्व नहीं दिखता, जैसे अनुमान बनाया कि कल मंगलवार होगा तो उसे यो बनाइये कि कल दुनियामें मंगलवार होगा अर्थात् दुनिया कलके दिन मंगलवारसे सहित बनेगी, क्योंकि आजका दिन सोमवारसे सहित है । तो लो दुनिया पक्ष हो गया और उसमें सोमवार सहितपना हेतु हो गया ।

समाधान यह है कि इस तरहके शब्दका सोच विचारकर जबरदस्तीपना लादा जाय तब तो कुछ भी गलत-सलत अनुमान बन जायगा । जैसे कोई यह बता दे कि धूम अग्नि वाला है धूमपना होनेसे, तो पक्ष क्या है ? धूम और उसमें धूमत्व हेतु चला गया तो इसका अर्थ ही क्या रहा ? यह तो व्यभिचारी हेतु है । धूम हेतुमें सयोग सम्बन्ध करके अग्नि तो नहीं है । दूसरी बात यह है कि ऐसा अनुमान प्रयोग करनेसे यह सब स्वभाव हेतु बन जायगा । जो कार्य हेतु और अनुपलम्भ हेतु और वचा हुआ है वह भी इसी ढंगसे पक्षका स्वभाव या साध्यका स्वभाव बन जायगा, तब तो हेतु भी कुछ न रहे । एक स्वभावहेतु रह गया । इससे जो संक्षिप्त सुगम निर्दोष लक्षण हो उससे मुख न मोड़ना चाहिए ।

अब यहाँ शंकाकार कहता है कि नियत हो रहा जो अन्यथानुपपत्ति सहितपना वह सम्बन्ध रूप व्यापकसे व्याप्त हो रहा है, उस सम्बन्धके न होनेपर भी अन्यथानुपपत्ति माना जाय तब तो बड़े दोष आवेंगे, क्योंकि सम्बन्ध जहाँ नहीं है, ऐसे आकाश और पुष्पका या आत्मा और रूपका अन्यथानुपपत्ति बन बैठेगा, क्योंकि अन्यथानुपपत्तिको तो सम्बन्ध बिना मान डाला, और अगर सम्बन्ध मानते हो तो सम्बन्ध तो दो प्रकारके है—एक तादात्म्य और दूसरा तदुत्पत्ति । जहाँ तादात्म्य या तदुत्पत्ति सम्बन्ध नहीं वहाँ कोई बात नहीं । तो यो व्यापकके बिना व्याप्यकी स्थिति नहीं है तो जब तादात्म्य और तदुत्पत्ति सम्बन्ध नहीं, सोमवार, मंगलवारके बीच कोई सम्बन्ध नहीं और सम्बन्ध नहीं तो अन्यथानुपपत्ति नहीं । तो कोई भी हेतु न बना अलग । भावार्थ यह है कि सोमवारका होना यह गमक तब होता जब कि वह जायकहेतु होता और जायकहेतु तब होता जब उसमें अन्यथानुपपत्ति होती । और अन्यथा-

नुपपत्ति तब ठहरती जब सम्बन्ध ठहरता, और सोमवार होनेके हेतुसे सम्बन्ध तब ठहरता जब कि तादात्म्य या तदुत्पत्ति ऐसा कोई सम्बन्ध होता। तो जब ये बातें नहीं ठहर रही। व्यापक नहीं रह रहा तो व्याप्य कैसे रहेगा ? इस प्रकार सोमवारका होना, साध्यका मंगल का ज्ञायक नहीं हो सकता।

समाधान इसका यह है कि सम्बन्ध तो कोई संयोगको ही नहीं कहता है। यहाँ तो अन्यथानुपपत्तिका सम्बन्ध है। सोमवारके हुए बिना मंगलवार नहीं आता, वस यही सम्बन्ध है। अनुमान तो सही है, पर पक्षधर्मन्व नहीं है, इसलिए हेतुका मोघा लक्षण मानना कि जो साध्यके बिना न हो और पाया जावे तो समझो कि साध्य जरूर है। जैसे अग्निके बिना धुवा नहीं होता और धुवाँ मिल जाय तो समझो अग्नि जरूर है। इस तरह अनुमानका लक्षण सही है, और विशेष जानना हो तो परीक्षामुखसूत्र आदिक ग्रन्थोंसे समझना चाहिए। अनुमान एक प्रमाण है और उसमें परलोक, स्वर्ग, आत्मा, धर्म मोक्षमार्ग आदिक सभी प्रायोजनिक तत्त्वोंकी मिद्धि होती है। तो साधनका लक्षण चैतन्यप्यपना नहीं सिद्ध होता। इसी प्रकार जो दार्शनिक हेतुका लक्षण पाँच्यरूप मानते हैं उनका भी कथन युक्त नहीं है, पाँच्यरूपमें जो दो रूप बढ़ाये गए हैं वह एक नासमझ जनको समझानेके लिए है। उसकी कोई खास विशेषता नहीं है। वह तो समझानेका एक प्रकरण बढ़ाना है।

तथोपपत्ति व अन्यथानुपपत्ति लक्षण वाले हेतुसे सम्बन्ध होनेके कारण अर्थापत्ति संभव आदिके माननेकी अनावश्यकता—अब यहाँ मीमांसक दर्शन वाला शका करता है कि अर्थापत्ति भी तो एक न्याय प्रमाण है और वह अस्पष्ट है। सो प्रत्यक्ष प्रमाणरूप नहीं, परीक्षा प्रमाण है। और जो इस सूत्रमें परीक्षा प्रमाण बताया गया है प्रत्यक्ष, स्मृति, सज्ञा, चिन्ता, अभिनिबोध और इनके अतिरिक्त बताया जायगा आगम तो इसमें अर्थापत्तिका अन्तर्भाव नहीं है। इससे अर्थापत्ति अवश्य माननी चाहिए। अर्थापत्ति प्रमाणसे व्यवहार भी चल रहा है अर्थात् किसी बातको देखकर अन्य बातकी समझ बनना, यह अर्थापत्ति कहलाती है। प्रत्यक्ष आदिक किसी भी प्रमाणसे भली प्रकार कोई पदार्थ जान ले। अब वह विपरीत नहीं हो रहा है। उससे दूसरे अदृष्ट अर्थकी कल्पना जग जाती है। उसीका नाम अर्थापत्ति प्रमाण है। प्रत्यक्षसे जो जान लिया और उससे अविनाभाव रूपसे जो पदार्थ रहता है उसके द्वारा अदृष्ट अर्थका ज्ञान बने यह तो है प्रत्यक्षपूर्वक अर्थापत्ति। जैसे किसी विधवा स्त्रीका उदर बड़ा दीखा गर्मयोग्य तो उससे व्यभिचार दोष दृष्ट तो नहीं होता, मगर एक अर्थापत्ति द्वारा अदृष्ट अर्थका ज्ञान कर लिया, इसी तरह अनेक बातें देखकर अनेक अदृष्टकी पहिचान बनती है, वही तो अर्थापत्ति है। अनुमानपूर्वक भी अर्थापत्ति है। अनुमानपूर्वक भी अर्थापत्ति होती। सूर्य चन्द्रमा गति सहित है, क्योंकि वे एकदेशसे अन्य देशको पहुँच जाया करते हैं। सूर्य चन्द्रमा

गति शक्तिसे सहित है, क्योंकि उनका गमन होता है। इस अनुमानसे गमनशक्तिका, अतीन्द्रिय शक्तिका जो ज्ञान हुआ वह अर्थापत्तिसे हुआ, ऐसे ही उपमानपूर्वक भी अर्थापत्ति होती। जैसे उपमानसे तो जान लिया कि यह रोझ है गायकी तरह देखकर, अब उम रोझमें अतीन्द्रिय शक्तिका ज्ञान करना, यह अर्थापत्ति हो गई। शब्द अमुक अर्थका प्रतिपादन करनेकी शक्ति रखता है, क्योंकि अर्थके साथ सम्बन्धपना तब ही बनता है। तो यहाँ भी एक शब्दमें प्रतिपादनकी शक्तिका परिचय किया जा रहा है। तो यो अर्थापत्ति आगम प्रमाण हुआ करती है। ऐसा कहना चाहिए। अर्थापत्ति तो इतना प्रबल-पुष्ट प्रमाण है कि वह अभावके परिचय द्वारा भी अर्थापत्ति बनती है। जैसे देवदत्त कही बाहर ठहरा हुआ है, क्योंकि जीवित रहते सते इस घरमें नहीं है। तो लो इस अनुमानमें भी देवदत्तका बाहर रहनेमें अर्थापत्ति बनी।

समाधान—अर्थापत्तिको सिद्ध कर इतना परिश्रम करना व्यर्थ है, वह तो हेतुका ही रूपक है। तथोपपत्ति और अन्यथानुपपत्ति ये कोई तो साधनके रूप है और यह ही अर्थापत्ति में समझा गया है। इसी प्रकार कोई सम्भव आदिक ज्ञानोको भी बताने लगे तो ये सबके सब एक अविनाभावी हेतुमें ही सम्भव हो जाते हैं, इस कारण परोक्ष प्रमाण दो प्रकारके कहे गए हैं—मतिज्ञान और श्रुतज्ञान। और मतिज्ञानके ये ५ भेद हैं—साव्यवहारिक, प्रत्यक्ष, स्मरण, प्रत्यभिज्ञान, तर्क और अनुमान। इन्हींमें प्रतिभा, स्वानुभूति, स्मृति, प्रज्ञा आदिक सबका संग्रह बन जाता है। ये भेद तो उपलक्षण रूपसे हैं। इन्हींकी जातिके जो और और भी ज्ञान होते हो वे सब इन्हींमें ही सम्मिलित हैं। इस तरह “आद्देपरोक्षम्” इस सूत्रमें जिन दो ज्ञानोको परोक्ष कहा था, इनमेंसे प्रथम मतिज्ञानके मूल भेदका वर्णन किया गया है।

॥ मोक्षशास्त्र प्रवचन सप्तम भाग समाप्त ॥



मोक्षशास्त्र प्रवचन अष्टम भाग

चौदहवें सूत्रका प्रकरण प्राप्त सम्बन्ध—मोक्षशास्त्रमे मोक्षमार्गका प्रधान प्रयोजन है । मोक्षमार्ग है सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान और सम्यक्चारित्रकी एकता । सम्यग्दर्शन नाम है प्रयोजनभूत जीवादिक ७ तत्त्वोका यथार्थ श्रद्धान करना । जो अभ्यास द्वार, समझाये जाने द्वारा साध्य है उसकी बात कही जा रही है । सम्यग्दर्शन होता है निसर्गसे और अधिगमसे तो अधिगमके उपायोका इस अध्यायमे वर्णन है । पदार्थका जानना किन-किन उपायोंसे होता है ? यह बात इस अध्यायमे बतायी जा रही है । अधिगम होता है प्रमाण और नयोंके द्वारा । यद्यपि व्यवहार और अधिगमके अनेक और भी कारण बताये गए, जैसे निक्षेप, निर्देश आदिक फिर भी मुख्य यह ही है प्रमाण और नय, उनमे से प्रमाणका वर्णन चल रहा है । प्रमाण ज्ञानका नाम है और वे ज्ञान ५ है—मतिज्ञान, श्रुतज्ञान, अवधिज्ञान, मन पर्ययज्ञान और केवलज्ञान । ये सब ज्ञान दो प्रमाणरूप है—परोक्षप्रमाण और प्रत्यक्षप्रमाण । तो इन ५ ज्ञानोमे आदिके दो ज्ञान परोक्षज्ञान हैं, शेष ज्ञान प्रत्यक्षज्ञान है । परोक्षज्ञानोमे मतिज्ञान और श्रुतज्ञान कहे गए, उनमे से मतिज्ञानका यह सब प्रसंग चल रहा है । मतिज्ञान ५ जातिके होते हैं—साव्यवहारिक प्रत्यक्ष, स्मरण, प्रत्यभिज्ञान, तर्क और स्वार्थानुमान । इनका वर्णन पिछले सूत्रमे किया गया है । अब इस सूत्रमे यह बताया जा रहा है कि वह मतिज्ञान किन किन कारणोंसे उत्पन्न होता है ?

तदिन्द्रियानिन्द्रियनिमित्तम् ॥१४॥

मतिज्ञानके बाह्यनिमित्तोके विषयमे विवाद मिटानेके लिये इस सूत्रका अवतार—वह मतिज्ञान इन्द्रिय और अनिन्द्रियके निमित्तसे उत्पन्न होता है, तो स्पर्शन, रसना, घ्राण, चक्षु, श्रोत्र—इन ५ इन्द्रियोका कारण पाकर और मनका कारण पाकर मतिज्ञान उत्पन्न होता है । यहाँ शङ्काकार कहता है कि मतिज्ञान तो एक आन्तरिक ज्ञान है और उसका निमित्त है मतिज्ञानावरणकर्मका और वोर्यान्तराय कर्मका क्षयोपशम, सो बात प्रसिद्ध ही है । मतिज्ञानावरणका क्षयोपशम सभी ज्ञानोमे पाया जाता है । अथवा अनुमान तर्क आदिक ज्ञान ऐसे है मतिज्ञानकी जातिमे कि जो इन्द्रिय और मनसे उत्पन्न नहीं होते । जैसे अनुमान होता है साधनसे, साध्यका ज्ञानरूप अनुमान है वह हेतुसे उत्पन्न हुआ, हेतुके ज्ञानसे हुआ और अनुमान तर्कपूर्वक होता है । तर्क प्रत्यभिज्ञानपूर्वक होता, प्रत्यभिज्ञान स्मरणपूर्वक होता,

स्मरण मतिपूर्वक होता, मति दर्शनपूर्वक होना तो आखिर रह गया और साक्षात्की बात तो यह है कि इन्द्रिय और मनसे दर्शनसे होगा तो इन सब बातोंके ऐसा विद्वान होता है कि यह सूत्र व्यर्थ कहा गया। तो पहली बात देखो कि मतिज्ञानावरणके क्षयोपशमसे होता सो सभी मतिज्ञानोमे यह बात है, सो सूत्रका कहना व्यर्थ है और मतिज्ञानके सब भेदोंका निमित्त इन्द्रिय मन नहीं है, इस कारण भी व्यर्थ है, फिर इस सूत्रके कहनेका प्रयोजन क्या है ? समाधानमे कहते हैं कि यह सूत्र मतिज्ञानके बाह्य निमित्तोका प्रदर्शन करनेके लिए कहा गया है अर्थात् मतिज्ञानके बाह्य निमित्त क्या होते हैं यह बताया है, क्योंकि अनेक दार्शनिक ज्ञानके बाह्य-निमित्तोपर विवाद रख रहे हैं। कोई कहते हैं कि योगिका प्रत्यक्ष भी, भगवानका प्रत्यक्ष भी मनसे होना है। कोई कहता है कि ज्ञान इन्द्रियकी वृत्तिसे उत्पन्न होते हैं, ज्ञान इन्द्रियार्थसन्निकर्षसे होता है तो ज्ञानकी उत्पत्तिके साधनोमे भिन्न-भिन्न प्रकारके मतव्य हैं लोगोके, इसलिए उसमे विवाद होता है। उस विवादका समाधान इस सूत्रमे किया गया है। क्या किया गया कि मतिज्ञान इन्द्रिय और मनके निमित्तसे ही होता है, पदार्थसे, प्रकाशसे या अन्य प्रकारसे नहीं होता। साथ ही यह भी ध्वनित हो जाता है कि इन्द्रिय और मनके निमित्त से मतिज्ञान ही होता है। इसमे अनेक दार्शनिक जो भिन्न-भिन्न प्रकारके कारण मानते थे उनका निराकरण है। कोई प्रकाशको कारण मानता, कोई पदार्थको कारण मानता, कोई इन्द्रिय और पदार्थके सम्बंधको कारण मानता, ऐसे अनेक विवादोंका समाधान इस सूत्रमें किया गया है।

सूत्रमे मतिज्ञानकी इन्द्रियानिन्द्रियनिमित्तताका वर्णन—इस सूत्रमे दो पद है—तत् इन्द्रियानिन्द्रिय निमित्त, वह इन्द्रिय और मनका निमित्त पाकर होता है। तो यहाँ तत् शब्द से क्या माना गया है ? तत् शब्दसे किसका ग्रहण किया गया है ? इन्द्रिय और मनके निमित्त से क्या होता है ? तो उत्तर यह है कि इस सूत्रसे पहले जो शब्द आया हो वह तत् शब्दसे ग्रहणमे आयागा। इससे पहले सूत्र है—मतिः स्मृतिः सज्ञाचिन्ताऽभिनिबोध इत्यनर्थान्तर, अर्थात् यहाँ अनर्थान्तर शब्द है अगले सूत्रसे पहले। तो तत् शब्दसे अनर्थान्तर शब्दका ग्रहण हुआ अर्थात् मतिज्ञान जो इस अनर्थान्तररूप है, जो मति स्मृति आदिक रूप है, वह मतिज्ञान इन्द्रिय और मनके निमित्तसे उत्पन्न होता है। अब यहाँ कोई शकाकार कहता है कि इससे पहले सूत्रमे तो इन मति आदिक पाँचों ज्ञानोंका समुच्चय करने वाला मतिज्ञान शब्द तो दिया ही नहीं गया। इसमे तो ५ मतिज्ञान विशेष कहे गए हैं तो उनका ही ग्रहण होगा। उस सामान्य मतिज्ञानका ग्रहण कैसे किया जा सकता ? और फिर उन पाँचोंमे भी एक मति ही प्रधान है और लोगोके अनुभवमे भी ऐसा ही आता है कि जो साव्यवहारिक प्रत्यक्ष है वह इन्द्रिय और मनके निमित्तसे उत्पन्न होता है तो यहाँ तत् शब्दसे उस मति विशेषका ग्रहण होगा।

इसके समाधानमें कहते हैं कि ऐसा नहीं, किन्तु इस सूत्रसे पहले जो शब्द दिया हो वह शब्द ही तत् शब्दसे ग्रहणमें आयगा। वह शब्द है अनर्थान्तर। और यो तो परम्परयां लगाते जावो तो मतिज्ञानके ५ भेदोंमें जो अन्तमें कहा गया आभिनिबोध अनुमान सो उसका ग्रहण होगा। यदि अनर्थान्तरके ग्रहणको गौण कर दिया जाय और उन विशेषोंको लिया जाय तो सबसे अच्छा ग्रहण तो अनुमानका होगा और अनुमानके निकट है तर्क, सो तर्कका ज्ञान होगा आदिक भिन्न बातें आयेंगी। तो उसका भी समाधान यो करना चाहिए कि आता है तो आने दो या ऐसा ही क्यों सोचे? अनर्थान्तर शब्दसे तो सभीका ग्रहण हो जाता है। सो चाहे मतिज्ञान सामान्य कहो, चाहे समस्त मतिविशेष कहो, वह सब तत् शब्दसे ग्रहणमें आता है। इस प्रकार इस मतिज्ञानके बहिरङ्ग निमित्त कारणोंको दिखानेके लिए यह सूत्र कहा गया है। क्या है मतिज्ञानका वह बहिरङ्ग कारण, सो सुनो—इन्द्रिय और मन उसका निमित्त कारण है। अब इन्द्रिय क्या और मन क्या? इन्द्रियाँ होती हैं दो प्रकारकी—द्रव्येन्द्रिय, भावेन्द्रिय। जो पौद्गलिक इन्द्रियाँ हैं वे द्रव्येन्द्रिय और क्षयोपशमलब्धिरूप हैं वह हैं भावेन्द्रिय। इसी तरह मन, इन सबका वर्णन आगे दूसरे अध्यायमें आयेगा। वे सब मतिज्ञानके निमित्त कारण हैं।

मतिज्ञानोत्पत्तिमें इन्द्रिय व मनकी कारकरूप कारणता—अब यहाँ शका होती है कि इन्द्रिय और मन क्या मतिज्ञानके कारक कारण हैं या ज्ञायक कारण हैं? कारक कारण तो उसे कहते हैं जो उत्पन्न करनेमें साधन बना हो, और ज्ञायक कारण उन्हें कहते हैं जो पदार्थोंका ज्ञान कराते हो। तो इन दोनों कारणोंमें से ये इन्द्रिय मन क्या मतिज्ञानके कारक कारण हैं या ज्ञायक? उत्तर इस प्रकार है कि यह कारक कारण है। जहाँ निमित्त शब्द दिया जा रहा हो, जहाँ निमित्त कारण कहा जा रहा हो उसका अर्थ कारक कारण है, ज्ञायक कारण नहीं है, अर्थात् यह मतिज्ञान इन्द्रिय और मनका निमित्त पाकर होता है। अब ये पाँचो ही मतिज्ञानविशेष इन्द्रिय और मनके निमित्तसे होते हैं। इसका योगविभाग करके अर्थ लगे तो सभी इष्ट विशेषोंमें इन्द्रिय और मन निमित्त बनते हैं। अब परम्परया आश्रय करके देखो तो योगविभाग न भी करें तो स्पर्शज्ञान रूपज्ञान, स्मृति, तर्क आदिक सभीमें इन्द्रिय और मनका निमित्तपना घटता है। यहाँ कारण ज्ञायकरूप नहीं माना गया, क्योंकि ज्ञायक-हेतु बतानेका यहाँ प्रकरण नहीं है। जो ज्ञायक ज्ञान है वह स्वयं कारकोसे बनाया जा रहा है। इसलिए वह कारकहेतु है। इस सूत्रका तब शुद्ध अर्थ यह हुआ कि इन्द्रिय और मन हैं निमित्त जिसका ऐसा वह मतिज्ञान है। चाहे कोई साक्षात् कारण हो, चाहे कुछ परम्परया कारण हो तथा मनका उपयोग तो सभीमें है, इस कारण ये सब इन्द्रिय और मनके निमित्त-पूर्वक कहे जाते हैं। देखा मतिके चार भेद हैं—अबग्रह, ईहा, अवाय और धारणा। सो

अवग्रहसे लेकर धारणा पर्यन्त सभी मतिज्ञानके निमित्त कारण इन्द्रिय और मन हो रहे हैं। इसी प्रकार स्मृति आदिक भी अपने ही निमित्त कारण इन्द्रिय और मनसे बन रहे हैं। कहीं इन्द्रिय परम्परासे निमित्त कारण है, कहीं साक्षात् है और सामान्यरूपसे निमित्त कारणोंका विचार किया जाय तो ये सभी मतिज्ञानके कारणरूप होते हैं।

सूत्रके दोनों पदोंमें अवधारणका तथ्य—अब यहाँ एक शब्दा और की जा रही है कि यहाँ पद हैं दो—तत् इन्द्रियानिन्द्रियनिमित्त तो इसमें अवधारण कहाँ करे याने एवकार कहाँ लगाना चाहिए ? तत् एव इन्द्रियानिन्द्रियनिमित्त, ऐसा कहना चाहिए या तत् इन्द्रियानिन्द्रियनिमित्त एव, ऐसा कहना चाहिए ? याने 'एव' शब्द कहाँ लगाना चाहिए ? कहाँ हुआ ? समाधान यह है कि एवकारसे अवधारण दोनों जगह किया जाता है। जिससे अर्थ यह बनता है कि मतिज्ञान ही इन्द्रिय और मनका निमित्त पाकर होता है। दूसरा अर्थ मतिज्ञान इन्द्रिय और अनिन्द्रियका निमित्त पाकर ही होता है। इन दोनों अवधारणोंसे अनेक रहस्य प्रकट होते हैं। इन्द्रिय मन, दोनोंका उभयका, युक्तका निमित्त पाकर मतिज्ञान ही होता है, अन्य ज्ञान नहीं। एक अवधारण तो यह हुआ। दूसरा अवधारण है मतिज्ञान, इन्द्रिय और मनका निमित्त पाकर ही होता है। उसका अन्य कारण नहीं है। इन दोनों प्रकारके अवधारणोंमें यदि किसी एकको न माना जाय तो दया दोष आता है ? यदि तत्में एव न लगायें तो उसका अर्थ बन जाता है कि इन्द्रिय और मनके निमित्तसे मतिज्ञान तो होता ही है और भी ज्ञान हो जाते हैं। योगियोंका प्रत्यक्ष या सभी प्रकारके ज्ञान, ऐसा अनिष्ट प्रसंग होता है तथा दूसरी जगह अवधारण न लगाया जाय तो उसका अर्थ यह बनेगा कि मतिज्ञान इन्द्रिय और मनके निमित्तसे होता है सो ठीक है, अन्य निमित्तोंसे भी होता होगा। सो अवधारण करनेसे सभी अनिष्ट प्रसंग दूर हो जाते हैं। इसका स्पष्ट विवरण यह है कि ऐसा कहनेसे कि मतिज्ञान ही इन्द्रिय और मनसे उत्पन्न होता है। इससे तो यह बात बनी कि इन्द्रिय और मनके निमित्तसे मतिज्ञान ही होता है। अवधिज्ञान, मन पर्ययज्ञान, केवलज्ञान या कुज्ञान—ये नहीं होते और जब यहाँ अवधारण लगाया कि मतिज्ञान इन्द्रिय और मनके निमित्तसे ही होते हैं तो जो लोग अर्थसे प्रकाशसे उत्पन्न होना मानते हैं, ज्ञानको उसका निराकरण हो जाता है।

पदार्थके ज्ञानकारणत्वकी भीमांसा—अब यहाँ शब्दाकार क्षणिकवादी कहते हैं कि ज्ञान तो अनुमानसे ऐसा ही सिद्ध होता है कि वह पदार्थसे उत्पन्न होता है, पदार्थसे न उत्पन्न हुआ ज्ञान नहीं होता। तो जब प्रत्येक ज्ञान पदार्थसे ही उत्पन्न होते हैं तब फिर इन्द्रिय और मनसे ही होते हैं पदार्थ, अर्थ आदिसे नहीं होते हैं, ऐसा निर्णय बनानेके लिए जो सूत्र कहा यह तो युक्तिसंगत न रहा। अनुमानसे सिद्ध है कि पदार्थ अपनेसे उत्पन्न हुए ज्ञानके द्वारा सम्बन्ध

है क्योंकि प्रमेय होनेसे । इसका तात्पर्य यह है कि अर्थसे ज्ञान हुआ और इस ही ज्ञानसे अर्थ जाना गया तो ज्ञानसे जो अर्थ जाना गया वह ज्ञान उसी अर्थसे उत्पन्न हुआ है, जैसे कि मन । मन और इन्द्रियजनित अनुमानके द्वारा मन और इन्द्रिय जाने-जाते हैं अथवा जैसे जैनसिद्धान्तमें बताया है कि क्षयोपशमजन्य ज्ञानके द्वारा क्षयोपशम जाना जाता है । इस तरह ज्ञान अर्थसे उत्पन्न होता है इसलिए यह निश्चय न बनाना चाहिए कि मतिज्ञान इन्द्रिय और मनके निमित्तसे ही होता है । समाधानमें कहते हैं कि इस तरहकी व्याप्ति बनानेसे तो अनेक प्रसंग आते हैं ।

जैसे सर्वज्ञदेव जितना जान रहे हैं क्या वह सब अर्थोंसे निकालकर जान रहे हैं ? भूत, भविष्यत् पर्यायें जो हैं ही नहीं, उनका कैसे ज्ञान होगा ? और जान रहे हैं सबको, भूत को, भविष्यको भी । अथवा जो स्वसम्वेदन ज्ञान बन रहा है अपने ही ज्ञानके द्वारा अपना ही सम्वेदन किया जा रहा है तो उसके तो क्षण समान हैं, उसी क्षणमें सम्वेदन है, उसी क्षणमें स्व है जिसका कि सम्वेदन किया जा रहा है । तो कार्यकारण भाव समान क्षणमें तो नहीं होते । जैसे किसी बछड़ेके दोनों सींग समान समयमें हैं तो उनमें किसीको कार्य और किसीको कारण तो नहीं कहा जा सकता और भी देखो सणयज्ञान उत्पन्न होता है या विपरीत ज्ञान होता है या कभी आँखसे दो चन्द्रमा दिखने लगते हैं तो न दो चन्द्र हैं और न विपर्ययज्ञानका विषयभूत पदार्थ है और ज्ञान तो उत्पन्न हो गया । तो यह तो नहीं कहा जा सकता कि प्रत्येक ज्ञान पदार्थसे ही उत्पन्न होता है । अब यहाँ शङ्काकार कहता है कि विपर्ययज्ञानमें तो ज्ञानकी बात यों नहीं कह सकते कि वह सम्यग्ज्ञान नहीं है । हमारा तो यह अनुमान बनेगा कि प्रत्यक्षज्ञान अपने विषयभूत पदार्थसे जन्य है, सम्यग्ज्ञान होनेसे तो विपर्ययज्ञान तो सम्यग्ज्ञान नहीं है, इसलिए अनुमानमें दोष नहीं आता । इसका समाधान यह है कि जो दूसरा अनुमान दिया, जिससे कि विपर्ययज्ञानमें दोष न आये उसमें भी दोष है । सर्वज्ञका ज्ञान भूतकाल और भविष्यकालके सब अर्थोंको जानता है, मगर वह पदार्थ वर्तमान है ही नहीं तो उनसे ज्ञान कैसे उत्पन्न हो सकेगा ?

अर्थ और प्रकाशमें आलम्बनरूपकारणताका अभाव—शङ्काकार कहता है कि इस तरह तो चाक्षुषज्ञानमें आलोक भी कारण न बन सकेगा । चाक्षुषज्ञान प्रकाशसे जन्य है, प्रकाश न हो तो चक्षुसे ज्ञान तो नहीं होता । तो यहाँ दोष मिटानेके लिए यदि यह कहे कोई कि एक प्रकाशको कारण रहने दो, क्योंकि प्रकाश बिना ज्ञान नहीं होता । तो यही बात तो पदार्थोंमें लग जायगी । पदार्थोंसे भी उत्पन्न हुआ ज्ञान मान लो, क्योंकि हम लोगोका ज्ञान पदार्थोंसे उत्पन्न होता है । यहाँ इसी विषयपर यह भी विचार कर लेना चाहिए शङ्काकारको कि जैसे वह कह रहा है कि हम हेतुमें सुधार कर रहे हैं, ज्ञानकी जगह सम्यग्ज्ञान

कह देंगे और उसमें दोष आता है तो अस्मदादि शब्द और जोड़ देंगे याने हम लोगोका सम्यग्ज्ञान होता है । तो ऐसे दो विशेषण और लगानेसे न तो विपर्ययज्ञानके साथ व्यभिचार होगा और न सर्वज्ञज्ञानके साथ व्यभिचार होगा ।

अब उन सब शंकाओंका समाधान करते हैं कि मतिज्ञानका निमित्त आलोक भी माना जाय तो आलोक आलम्बनरूपसे कारण नहीं है । हाँ, चक्षुइन्द्रियको बल प्राप्त करा देता है आलोक, उसका इतना ही सहारा है, और इस सहारेकी दृष्टिसे जैसे आलोकको कारण मानते हो, ऐसे ही काल और आकाश आदिक भी निमित्त माना जा सकता है, और इसी प्रकार ज्ञानको भी अर्थनिमित्तक माना जा सकता है, पर वह आलम्बनरूप नहीं है । जैसे कोई वृद्ध पुरुष लाठी लेकर चलता है तो जैसे लाठीमें वृद्धका आलम्बनरूप है, इसी प्रकार ज्ञानकी उत्पत्तिमें ज्ञेय पदार्थ आलम्बनरूप नहीं है । वे ज्ञानकी प्राप्तिमें कुछ मदद नहीं कर रहे, किन्तु ज्ञानका नेत्रके साथ विषयविषयी भाव सम्बन्ध है । न तो कार्यकारण सम्बन्ध है और न आधार-आधेय भाव सम्बन्ध है ।

अब अनुमान जो शंकाकारने किया था उसपर विचार करें । हम आदि लौकिक जनों को सत्य ज्ञान होता है, यह हेतु दिया था । तो उसमें चाक्षुष प्रत्यक्षका आलोक निमित्त है, काल निमित्त है, आकाश आदिक निमित्त है, मगर यह केवल एक बाह्य निमित्तमात्र है । क्या तुम ऐसा समझकर कहते हो या आलोकको चक्षुइन्द्रियजन्य ज्ञानका आलम्बनरूप कारण समझते हो ? अगर मात्र निमित्त समझते हैं बाह्य तो इसमें कोई विरोधकी बात नहीं है । अनेक बाह्य निमित्त रहा करते हैं । ज्ञानमें काल भी उदासीन निमित्त है, आकाश आदिक भी उदासीन निमित्त है । हाँ दूसरी बात अगर मानी याने आलोक चाक्षुषज्ञानका आलम्बन रूप कारण है तो यह विरुद्ध बात है । अगर चाक्षुष ज्ञानका आलम्बन कारण हो प्रकाश तो विल्ली, व्याघ्र आदिक जीवोंको चाक्षुषज्ञान होता है उसमें तो प्रकाशकी जरूरत नहीं पड़ती । तो पदार्थ और आलोक—इन ज्ञानोंका एक उदासीन कारण भले ही कह दो, किन्तु ये ज्ञानके आलम्बनकारण नहीं कहलाते, ज्ञानका कारण तो अतर्ग्व है, ज्ञानावरणका क्षयोपशम आदिक और बाह्य कारण है इन्द्रिय आदिक और भीतरी कारण याने कारणको कुछ बात उत्पन्न करने वाले, बल भी उत्पन्न नहीं करते, किन्तु जिसकी उपस्थितिमें ज्ञानके निमित्तभूत इन्द्रियाँ प्रवर्त हो सकें वह भी एक कारण कहा जा सकता, किन्तु आलम्बन कारण उनमें से कुछ भी नहीं कहनाता । ज्ञानका पदार्थोंके साथ केवल विषयविषयी भाव सम्बन्ध है ।

मतिज्ञानमें पदार्थकी उत्पादककारणताकी असिद्धि एवं विषयभूतताकी सिद्धि— पदार्थको जो ज्ञानका कारण मानते हैं वे यह बतायें कि जिस समय क्षणिक पदार्थ ज्ञानका जनक बन रहा है उस समय तो आलम्बन है नहीं और जब नष्ट हो चुका तो आलम्बन बने

कौन ? उनमें जब वह जनक नहीं । तात्पर्य यह है कि क्षणिकवादी लोग ऐसा मानते हैं कि प्रत्येक पदार्थ एक क्षणको ही ठहरता है और वह पदार्थ ज्ञानको उत्पन्न करता है । अब ज्ञान को उत्पन्न ही कर ले, यह भी बड़ी गनीमत है । प्रथम तो पदार्थ जब है तब वह ज्ञानको कैसे उत्पन्न कर सकता ? और कदाचित् मान भी लें तो- उत्पन्न हुए बाद ही तो आलम्बन की बात सोची जाय तो जब पदार्थ कहलाता नहीं तो ऐसी-विडम्बना बनेगी कि उत्पत्ति तो की किसी पदार्थने और आलम्बन बना और-कोई पदार्थ-। इससे पदार्थ तो विषयमात्र है, वह ज्ञानका जनक नहीं है । ज्ञानका कारण तो ज्ञानावरणका क्षयोपशम आदिक ही हैं ।

यहाँ शकाकार कहते हैं कि पदार्थ तो ज्ञानका अनिवार्य कारण है । जैसे प्रकाश्य पदार्थके अभावमें प्रकाशक सूर्य आदिके प्रकाशकपना नहीं बनता है, सो अर्थ उस प्रकाशकका जनक है, ऐसे ही अर्थके अभावमें ज्ञान नहीं बनता, सो अर्थ ज्ञानका जनक है । यह शका सगत नहीं है । यो तो यह भी कह सकते हैं कि प्रकाशकके अभावमें हम किसीको प्रकाश्य भी नहीं कह सकते, सो प्रकाशक प्रकाशका जनक हो जावे, ज्ञानके अभावमें अर्थ ज्ञेय नहीं होता, सो ज्ञान अर्थका जनक हो जावे । यदि शकावार यह कहे कि प्रकाशक (सूर्य आदि) व प्रकाश्य (घट-पट आदि) तो अपने-अपने स्वरूपसे उत्पन्न हैं उनमें प्रकाशकपना और प्रकाश्यपना सापेक्ष है तो यही उत्तर यहाँ दे लो कि पदार्थ और ज्ञान तो अपने-अपने स्वरूपसे उत्पन्न हैं, उनमें ज्ञातापन व ज्ञेयपन परस्पर सापेक्ष हैं ।

इसका सारांश यह हुआ कि जैसे गुरु शिष्यका जनक नहीं, शिष्य गुरुका जनक नहीं, वे दोनों पुरुष अपने अपने कारणसे उत्पन्न हैं, फिर भी उनमें परस्परोग्रह होनेसे गुरु शिष्यत्वका व्यवहार है । ऐसे ही अर्थ ज्ञानका जनक नहीं, ज्ञान अर्थका जनक नहीं, वे सब तो अपने-अपने कारणसे निष्पन्न हैं, किन्तु उनमें ज्ञाता ज्ञेयका व्यवहार परस्पर सापेक्ष है । यहाँ भी यह नहीं कहा जा सकता कि अर्थ (पदार्थ) अपना आकार भी ज्ञानको सौंप देता है, इस कारण पदार्थ ज्ञानका जनक है, क्यों नहीं यह युक्त है ? यो नहीं कि शङ्काकारके सिद्धान्तसे प्रथम ज्ञान द्वितीय ज्ञानमें अपना आकार सौंप देता है तभी द्वितीय ज्ञानसे पदार्थका निर्णय होता । प्रथम ज्ञान तो निर्विकल्प है, अनिर्णायक है । तो यहाँ प्रथम ज्ञानने द्वितीय ज्ञानको आकार सौंप दिया, इससे ज्ञानको भी ज्ञानका जनक मानना पड़ेगा । इन सब दोषोंके निवारणार्थ यह मान लो कि पदार्थ त्रिषयभूत मात्र है वह ज्ञानका उत्पादक कारण नहीं । हाँ भूतिज्ञान दृश्यस्थ जीवका है वह निरावरण नहीं व प्रत्यक्ष भी नहीं, सो उस ज्ञानकी उत्पत्ति इन्द्रिय व मनको निमित्त करके होती है । यह इस सूत्रका भाव है ।

ज्ञानके अर्थजन्यत्वका अभाव—ज्ञान कैसे उत्पन्न होता है, इस प्रकरणको यो समझना चाहिए कि केवलज्ञान तो स्वयं उत्पन्न होता रहता है । पहली बारके केवलज्ञानवा

निमित्त कारण तो ज्ञानावरणका क्षय है। उसके बाद केवलज्ञान निरन्तर मात्र कालद्रव्यको निमित्त पाकर होता ही रहता है। उससे पहले जितने भी ज्ञान है वे सब उस-उस ज्ञानके आवरणके क्षयोपशमसे होते हैं। यहाँ मतिज्ञानका प्रसंग चल रहा है। मतिज्ञान मतिज्ञानावरण कर्मके क्षयोपशमसे और वीर्यान्तराय कर्मके क्षयोपशमसे होता है। उसमें पदार्थ विषय पडता है, अर्थात् क्या जाना, किसे जाना, जाननेमें क्या आया? यो पदार्थ विषयमात्र है, परन्तु पदार्थ ज्ञानका कारण नहीं है। यदि पदार्थ ज्ञानका कारण बने तो स्वसम्वेदन ज्ञानकी सिद्धि नहीं होती है। स्वसम्वेदनमें केवल स्वका ही सम्वेदन है, पदार्थका सम्वेदन तो नहीं है, और कोई कहे कि स्वसम्वेदनमें एक निज स्व ही कारण बन जाय सो वहाँ कारणका कोई मतलब नहीं। वह है और सवेदन हो रहा है, अकारण हो रहा है। यो कहना चाहिए, और माना है शकाकारने स्वयमे “नैकं स्वस्मात् प्रजायते” यह खुद एक अपने आपसे उत्पन्न नहीं होता, तो इस कारण ज्ञान अर्थजन्य है, इस सिद्धान्तमें अनेक दोष आते हैं। ज्ञान अर्थजन्य है तो सर्वज्ञका ज्ञान बन ही नहीं सकता, क्योंकि भूत भविष्यके अर्थ विद्यमान तो हैं नहीं, जिससे कि वे ज्ञानके कारण बन सकें। और जो नहीं है वह कारण बनता नहीं। तो सर्वज्ञज्ञानकी भी सिद्धि न हो सकेगी। इस कारण यहाँ ही निर्णय रखना योग्य है कि ज्ञान अर्थसे उत्पन्न नहीं होता, किन्तु अलग-अलग ज्ञानोंकी अलग-अलग बात है। सम्यक् मतिज्ञान मत्यावरणके क्षयोपशमसे होता, अन्य ज्ञान उन ही के आवरणके क्षयोपशमसे होता। मतिज्ञानमें तो इन्द्रिय और मन कारण पडते हैं, सम्यक् श्रुतज्ञानमें मन कारण है और पारमार्थिक प्रत्यक्ष ज्ञानोंमें इन्द्रिय, मन दोनों ही कारण नहीं हैं। तो ज्ञानका वह कारण बताना चाहिए जैसा कि सभी ज्ञानोंमें अपनी-अपनी जगह घटित हो जाय। कोई कहे कि स्वसम्वेदन ज्ञान होता ही नहीं तो उनका कहना असंगत है। स्वसम्वेदन हुए बिना ज्ञान परको भी नहीं जान सकता और फिर आत्माका स्वसम्वेदन तो एक अनुभूतिकी चीज है। ज्ञानका स्वसम्वेदन और अध्यात्मस्वसवेदन दोनोंका अर्थ थोड़ा जुदा-जुदा है। ज्ञानका स्वसम्वेदनका अर्थ है कि जो ज्ञान परपदार्थका जाननहार है वह ज्ञान स्वका भी निर्णय रखता है और परका निर्णय रखता है। तो स्वका निर्णय न हो तो परका निर्णय नहीं हो सकता। जैसे कोई ज्ञान अपने बारेमें तो सशय रखे कि यह ज्ञान सही है या नहीं और उस ज्ञानके विषयभूत पदार्थमें निश्चय रखे, ऐसा नहीं हो सकता। जिस ज्ञानमें खुद अपने आपमें निश्चय पडा है वही ज्ञान परपदार्थका निश्चयक होता है और यहाँ तो सब अनुभूतिसिद्ध बात है।

पदार्थोंके अधिगमके उपायभूत सम्यक् मतिज्ञानको निमित्तताके प्रतिपादक सूत्रमें कहे गये दोनों पदोंमें अवधारणकी संगतता—इस प्रकार ‘तदिन्द्रियान्द्रियनिमित्त’ इस सूत्रका यह अर्थ हुआ कि मतिज्ञान इन्द्रिय और अनिन्द्रियके निमित्तसे ही होता है। दूसरा अर्थ

इन्द्रिय और अन्द्रियके निमित्तसे मतिज्ञान ही होता है। यहाँ कोई कहे कि मनके बिना एकेन्द्रियसे लेकर असंज्ञी पञ्चेन्द्रिय तक ज्ञान होता है, तो संज्ञी पञ्चेन्द्रिय मिथ्यादृष्टि जीवों के भी मतिज्ञान होता और उसमें इन्द्रिय मन कारण पड़ते, याने बुद्धि ज्ञानमें भी इन्द्रिय और मनके निमित्तमें होता, इसलिए इस अवधारणमें निर्वलता है। उत्तर देते हैं कि यह है सम्यग्ज्ञानका प्रकरण। सम्यक् मतिज्ञानकी बात कही जा रही है, क्योंकि इस प्रकरणमें पदार्थोंके मही जाननेके उपायोका वर्णन है। पदार्थ प्रमाण और नयोसे मही जाना जाता है। तो मिथ्यादृष्टि संज्ञी पञ्चेन्द्रिय जीवोंकी बात ही यहाँ नहीं है, क्योंकि वहाँ मतिज्ञान नहीं। दूसरी बात यह कि उन मिथ्यादृष्टि संज्ञी जीवोंका मन दर्शनमोहके उदयसे ऐसा पिस गया है, निर्बल हो गया है कि मन होते हुए भी अब मन नहीं सा है, ऐसी परिस्थिति बन गई है।

तीसरी बात यह है कि इन्द्रिय और मन दोनोंसे जो हो उसकी बात कही जा रही है। एकेन्द्रियसे असंज्ञी तकके मन ही नहीं होता, अतः यहाँ मतिज्ञानसे अर्थ लेना सम्यक् मतिज्ञान और वह इन्द्रिय और मन दोनों सयुक्त निमित्तोंमें होता है। यहाँ उभयका ग्रहण है, किसीके इन्द्रियके निमित्तसे होता, किसीके मनके निमित्तसे होता, यो भेद जानकर असंज्ञी जीवकी बात भी डाल दी जावे, ऐसा कथन नहीं है। भले ही ज्ञानके इन्द्रियके निमित्तसे होने वालेका विवरण किया है, लेकिन जिसके मनमें सम्यक्मतिज्ञान होता है उसके इन्द्रियसे भी सम्यक्मतिज्ञान होता है। इस प्रकार इस सूत्रका अर्थ हुआ कि वह मतिज्ञान इन्द्रिय और मनका निमित्त पाकर उत्पन्न होता है। अब इनमेंसे कहे गए प्रथम मतिज्ञानके भेद कहते हैं।

अवग्रहेहावायधारणा ॥१५॥

मतिविशेषनामक साव्यवहारिक प्रत्यक्षके भेदोंका वर्णन—मतिज्ञानके चार भेद हैं—अवग्रह, ईहा, अवाय और धारणा। अवग्रह कहते हैं उसे जो इन्द्रिय और पदार्थका सबन्ध बनने पर याने अभिमुखता होनेपर जो निर्णय बना है वहाँ जो प्रथम परिचय होता है उसे अवग्रह ज्ञान कहते हैं। अवग्रह ज्ञानके बाद सशय जैसी स्थिति बनती है और उसमें अनेक कोटियोंपर दृष्टि जाती है और जिज्ञासा होती है कि क्या है सच? तो उस समय ईहा ज्ञान संदेह जैसी स्थितिको खतम करता हुआ कुछ जानकारीकी ओर ले जाता है कि अमुक है। ईहामें कुछ निर्णय है, पर उसकी सही दृढ़ता अवायज्ञानसे होती है। अवाय ज्ञानसे निश्चय किए हुए पदार्थको न भूल सके, ऐसी भीतरी धारणाको धारणाज्ञान कहते हैं।

यहाँ शङ्काकार कहता है कि मतिज्ञानके भेद तो इससे और पहले सूत्रमें कह दिये थे। मति, स्मृति, सज्ञा, चिन्ता, आभिनिबोध, ये मतिज्ञानके भेद बताये गए थे। फिर यह सूत्र क्यों कहा जा रहा है? तो इस कारण यह तो कोई जवाब नहीं है कि मतिज्ञानके भेदोंका बतानेके लिए यह सूत्र है और कोई यह जवाब देना चाहे कि मतिज्ञानके जो और भेद अज्ञात

थे उनको मतिज्ञानके बतानेके लिए यह सूत्र कहा है। यह बात यो ठीक न बैठेगी कि फिर तो जैसे स्मृति सज्ञा आदिक जुदे-जुदे प्रमाण है ऐसे ही अवग्रह, ईहा आदिक भी प्रमाण बन जायेंगे। इन अज्ञात भेदोंका स्मृति आदिकमें किसीमें अन्तर्भाव नहीं होता, इस कारण यह सूत्र कहना निरर्थक है।

इसका समाधान करते हैं कि यह सूत्र मतिज्ञानके जो प्रकार बताये गए थे पहले मति, स्मृति आदिक उनमें से प्रथम जो मति है याने साव्यवहारिक प्रत्यक्ष है उसके भेद बताने को यह सूत्र कहा जा रहा है। यह प्रभेद प्रतिपादक सूत्र है। जैसे अनुमान तर्कज्ञानपूर्वक होता है। तर्कज्ञान मतिज्ञानपूर्वक होता है, मतिज्ञान स्मरणपूर्वक होता है, स्मरण मतिपूर्वक याने साव्यवहारिकप्रत्यक्षपूर्वक होता है, तो इस मतिज्ञानमें और भी प्रकार है। उनमेंसे स्पष्ट प्रकार है धारणा। स्मृति धारणापूर्वक होती है। धारणा अवायपूर्वक होती है। अवाय ईहा-पूर्वक होता है, ईहा अवग्रहपूर्वक होता है। इस तरह इनमें कुछ भेद थे, और ये सब इन्द्रिय अतिन्द्रियके निमित्तसे हुए हैं, इस कारण मतिविशेषके ये चार भेद हैं। जिन जीवोंके मतिज्ञान होता है उनको इसी क्रममें होता है। अवग्रह, ईहा, अवाय और धारणा बहुत ही जल्दी-जल्दी हो जानेसे लोग यहाँ अन्तर नहीं समझ पाते, मगर होनेकी विधि इस प्रकार है। उसके प्रभेदोंको बतानेके लिए इस सूत्रका अवतार हुआ है।

अब इस अवग्रह आदिकके क्या लक्षण है? सो सुनो—इन्द्रिय और पदार्थके योगसे, जिसका जैसा जितना योग है उस योगसे उत्पन्न हुए वस्तुमात्र ग्रहणसे जो वस्तुभेदका ग्रहण बनता है वह अवग्रह कहलाता है। वस्तुमात्रका ग्रहण तो दर्शन है और उससे जो कुछ विकल्प बना, समझ बनी, जाननेकी मुद्रा बनी, वह है अवग्रह। पहले तो इन्द्रिय और पदार्थों के योगसे याने कितना दूर, कितना निकट, कितने संयोगमें जाना जा सकता, वैसी ही स्थिति हो तो वहाँ वस्तुका सामान्य प्रतिभास होता है। उसका नाम तो दर्शनोपयोग है, पीछे आवा-न्तर सत्ताको ग्रहण करने वाला याने एक कुछ वस्तुको ग्रहण करने वाला ज्ञान अवग्रह कहलाता है। जैसे कि देखकर जाना कि यह मनुष्य है और अवग्रहसे ग्रहण किए गए अर्था-सामान्यमें याने अवग्रहने जाना तो भिन्न पदार्थकी, मगर सामान्य तरहसे जाना। अब उसमें विशेषका काक्षण होना, चुनाव होना, इस तरह विशेष जानना वह सब ईहा कहलाता है और उस ही का निर्णय बनाना सो अवाय है, और उसकी स्मृतिका कारण बना रहे, इस प्रकार का जो अवधारण है उसे धारणाज्ञान कहते हैं। इन प्रकार प्रथम मतिविशेषके ये चार भेद कहे गए हैं।

‘अवग्रहेयावाधारणा’ इस सूत्रका सम्बन्ध तत् शब्दसे लगता है। जो इस सूत्रसे पहले सूत्रमें ‘तत्’ शब्द दिया है उसके साथ इसका सामानाधिकरण्य बनता है अर्थात् वह प्रत्य-

भिज्ञान अवग्रह, ईहा, अवाय और धारणा स्वरूप है। सामानाधिकरण्यका अर्थ है विशेषण-विशेष्य भाव जैसा। यहाँ कोई यह शङ्का न करे कि इन-अवग्रह आदि ज्ञानोंको तो मान लीजिए परिणाम जो इस सूत्रमें चार ज्ञान बताये हैं और मतिज्ञान हुआ परिणामी और फिर यो सम्बंध करो कि मतिज्ञानके ये चार भेद हैं और ऐसा व्यधिकरणपना ठीक भी लगता है। जैसे कोई कहे गेहूँ चून है, तो इसे सुननेमें अच्छा तो नहीं लगता और कहा जाय कि गेहूँका चून है तो ठीक जचता है, इसी तरह वह मतिज्ञान अवग्रहादि रूप है। इसकी अपेक्षा यो कहा जाय कि मतिज्ञानके अवग्रह आदिक भेद हैं सो ठीक जचेगा, ऐसी शक्य न करना, क्योंकि यहाँ जिन्हें परिणामी और परिणाम कह रहे हो वे अभेद बन जाते हैं, और अभेदमें सामानाधिकरणपना घटता है, मगर ये सब भिन्न हो तो सामानाधिकरण तो क्या, अधिकरण भी नहीं बन सकता। जैसे हिमालय और विन्ध्याचल—ये दो अलग पर्वत हैं तो उनमें षष्ठी भी नहीं लग सकती। हिमालयका विन्ध्याचल है या विन्ध्याचलका हिमालय है, कुछ भी नहीं बनता और यहाँ चूँकि अवग्रह आदिक भी मतिज्ञान हैं, इसलिए भेददृष्टि रखकर सामानाधिकरणपना ठीक बैठता है।

सामान्यविशेषात्मक पदार्थमें विशेषरहित सामान्यकी अज्ञेयता—अब यहाँ कोई शुद्ध सत्तावादी शङ्का करते हैं कि ५ ज्ञान हैं, चार ज्ञान हैं आदिक ऐसा भेद करना तो बिल्कुल अनुचित है, क्योंकि सिर्फ एक शुद्ध सत्ता ब्रह्मात्र है जगत्। भेद जो कुछ दिख रहे हैं वे सत्य नहीं हैं। एक सत्ता ही सत्य है। देखो कभी-कभी दो चन्द्र दिखने लगते तो एक चन्द्रके दो दिखने लगे तो यह भेद गलत हो गया ना? कभी ऐसा काँच लगायें आँखोंपर कि एक वस्तुके सैंकड़ो दिखें तो जो भेद दिख रहे वह गलत है ना? तो भेद सब असत्य है। एक चिन्मात्र अभेद शुद्ध सत्ता वही सही है।

इस शङ्काके समाधानमें कहते हैं कि इस तरह तो यह भी कहा जा सकता कि अभेद भ्रम है। प्रथम तो किसी मनुष्यको अभेद प्रतीत नहीं होता, किन्तु सब भेद भेदरूप प्रत्येक पदार्थ जैसे जैसे आवान्तर सत् है वैसे ही प्रतीत हो रहे हैं और फिर देखो बहुत दूरसे एक पर्वतको देखा, जिसपर घने पेड़ थे तो दूरसे तो ऐसा लगता जैसे एक ही मखमल बिछा हो, अलग-अलग वृक्ष नहीं मालूम होते। तो देखो-यह अभेद गलत है ना? तो यो तो अभेद भी भ्रम हो जाता है। यदि कहो कि निकटसे विचार कर देखनेसे सब सही हो जाता तो यह ही बात भेदमें भी है। अच्छी प्रकार विचारें तो ज्ञात हो जाता कि चन्द्र तो एक ही है जो दिख रहा है, इसका कारण आँखमें रोग है, सो कई दिखते हैं। वास्तविकता यह है कि प्रत्येक पदार्थ सामान्यविशेषात्मक है। सामान्यरहित विशेष कुछ नहीं, विशेषरहित सामान्य कुछ नहीं। पदार्थ है सो स्वभावमें सदा रहेगा, अवस्थायें प्रति समय नवीन-नवीन होती हैं। तो

इस तरह केवल अभेदे ही है, शुद्ध सत्तामात्र है, यह हठ नहीं किया जा सकता ।

सामान्यविशेषात्मक पदार्थ सामान्यरहित विशेषकी अज्ञेयता—अब यहाँ कोई क्षणिकवादी कहता है कि हाँ शुद्ध सत्ता या अभेद स्थायी कोई तत्त्व नहीं है । ये जो सब कल्पनायें है जाति, नाम, सम्बन्ध, द्रव्यपन, स्थूलता, स्थिरता, प्रत्यभिज्ञानका विषय होना आदिक जितने भी भेद हैं ये सब कल्पनायें है । वस्तु तो इन कल्पनाओंसे रहित है और स्वलक्षणमात्र है, ऐसा स्वलक्षणका ज्ञान इन्द्रियसे होता है और वही यथार्थ है और वही ज्ञान है । अन्य कोई तरहका ज्ञेय मानना भी सही नहीं और अन्य प्रकारका ज्ञान मानना भी सही नहीं । समाधान यह भी एक कथन मात्र है । वस्तु जब सामान्यविशेषात्मक ही होता है तो उसमें विशेषका एकान्त करना भी हठ है, पदार्थ ज्ञानका विषय है और वह पदार्थ सामान्य-विशेषात्मक है । ज्ञान अपने आवरक कर्मके क्षयोपशमसे होता है और उसका विषय है सामान्यविशेषात्मक पदार्थ । और जो मतिज्ञानावरणके क्षयोपशमसे इन्द्रिय अनिन्द्रियका निमित्त करके जो पहले परिचय बन रहा है वह मतिविशेष है और वह मतिविशेष अवग्रह, ईहा, अवाय, धारणा स्वरूप है । अब अवग्रह आदिकका स्वरूप बतलाते हैं ।

धारोदित दृष्टिसे अवग्रहके स्वरूपका वर्णन—अवग्रहका स्वरूप समझनेके लिए प्रथम सारी विधियोंको समझ ले । हम आप मानवोको सर्वप्रथम तो दर्शन होता है, उसके बाद अनध्यवसाय जैसी स्थिति बनती है । तत्पश्चात् अवग्रह होता है, फिर ईहा, अवाय, धारणा, स्मृति, प्रत्यभिज्ञान, तर्क, अनुमान इस तरहसे यह परम्परा चलती है । यहाँ दर्शन का तो अर्थ है एक, जैसा कि कोई लोग शुद्ध प्रतिभास मानते करीब-करीब उस तरहका । उसके बाद अनध्यवसाय होता है याने ईषत् अध्यवसाय कुछ तो प्रतिभासमें आया, पर कह नहीं सकते । वह है क्षणिकवादियोंके निर्विकल्प प्रत्यक्ष जैसा । उसके बाद हुआ अवग्रह ज्ञान तो प्रथम दर्शनका स्वरूप समझें जो कि अवग्रहका कारण है । कुछ है इस प्रकार प्रतिभास करने वाला और पृथक् न हुए, ऐसे सामान्य वस्तुको जो ग्रहण करे उसको कहते हैं दर्शनोपयोग ।

जैसे कोई पुरुष आख मीचे हो, जैसे ही आँखें खुली और तुरन्त ही एक सामान्य बात प्रतिभासमें आयी । जहाँ ही कोई वस्तु दिखी, देखी, माना समझी वहाँ बन जाता है अवग्रह । उससे पहले जो महासत्ताका अवलोकन हो, दर्शन हो, वह है दर्शन, और पीछे तुरन्त ही जो विशेषको जानने वाला ज्ञान हो वह है अवग्रह । दर्शन, अवग्रह, ईहा आदिक ये क्रमसे होते हैं, लेकिन इनका अन्तर नहीं पहिचानमें आता । इतना शीघ्र होता है कि अन्तर ही बताने को शब्द नहीं । तो ऐसा दर्शनोपयोग अवग्रह मतिज्ञानका कारण है । यद्यपि ये समस्त पदार्थ अनेकान्तात्मक हैं, आधार-आधेय, जन्म-जनक, सामान्य-विशेष, नित्य-अनित्य अनेक धर्मस्वरूप

है, फिर भी अपने ज्ञानावरण अन्तरायके क्षयोपशमके अनुसार किसी धर्मको अशरूपका ग्रहण बन जाता है और उस अवग्रह ज्ञानमे विकल्प है, दर्शनमे विकल्प न था, वह अवग्रह ज्ञान अनध्यवसायसे कुछ ऊँचा उठा हुआ है। सामान्यविशेषात्मक वस्तुको जानने वाला अवग्रह प्रमाण अनध्यवसायसे ऊँचा उठा हुआ है। अनध्यवसाय याने निर्विकल्प ज्ञान समाधि वाला नहीं, किन्तु दर्शनके बाद प्रथम ही प्रथम होने वाला अनिर्णयात्मक ज्ञान वही तो अनध्यवसाय है। इसमे दर्शन न तो प्रमाण है, न अप्रमाण है, किन्तु अनध्यवसाय प्रमाण है, अवग्रह प्रमाण है।

यहाँ यह शङ्का न रखे कोई कि शुद्ध सत्ताका दर्शन होना तो सग्रहनयका काम हो गया, उसे दर्शनोपयोगका विषय क्यों कहते ? तो बात यह है कि सग्रहनय तो तीन लोक तीन कालकी वस्तुवोके दर्शनात्मकको ग्रहण करता है और दर्शन केवल एक प्रतिभास मात्र करता है। उसमे सग्रहण नहीं है, किन्तु मात्र अवलोकन है। सग्रहनयसे तो अपनी जातिका विरोध न करके सर्वभेदोका सग्रह होता है, परन्तु दर्शनोपयोगमे सग्रह नहीं है। मात्र एक सामान्य भ्रूलक है, और यहाँ दर्शनमे अद्वैतवादियोंके ब्रह्मदर्शनके समान दर्शन नहीं है, क्योंकि दर्शन तो अचक्षुर्दर्शन, चक्षुर्दर्शन, अवधिदर्शन, त्रैलोक्यदर्शन—इन सभीमे दर्शनका विषय होना चाहिए। तो पहले हुआ दर्शन, फिर हुआ अवग्रह ज्ञान। अवग्रह ज्ञानमे विशेष बोध हुआ है। जीवोके इसी क्रमसे ज्ञान होता है, किन्तु जल्दी-जल्दी ज्ञान होते रहनेसे क्रमका बोध नहीं हो पाता, पर जब-जब भी इन दृश्यस्थ जीवोको कोई नया-नया मतिज्ञान होता है तो दर्शन, अवग्रह, ईहा आदिक क्रमसे हुआ करते हैं।

अवग्रहज्ञानकी इन्द्रियानिन्द्रियनिमित्तताका प्रकाश—यहाँ शङ्काकार कहता है कि अवग्रह ज्ञान तो दर्शनसे उत्पन्न होता है तो फिर इस अवग्रह ज्ञानको इन्द्रिय और मनसे उत्पन्न हुआ, ऐसी विरुद्ध बात क्यों कही जाती है ? समाधान यह है कि अवग्रह ज्ञान परम्परासे इन्द्रिय और मनसे उत्पन्न हुआ है, इस कारण ईहा, अवाय आदिक ज्ञानोके समान वह अवग्रह ज्ञान भी परम्परासे इन्द्रिय और मनसे जन्य है। जिस अवग्रह ज्ञानसे जो जाना उसी विषयमे ईहा ज्ञान बनता है। तो जो किसी इन्द्रियसे जाना जा रहा था अवग्रहमे वही तो दृढतासे जाना गया ईहा अवाय आदिकमे। तो जैसे ईहा, अवाय आदिकको परम्परासे इन्द्रिय और मनसे उत्पन्न हुआ कहते हैं, ऐसे ही दर्शन हुआ इन्द्रिय और मनसे, क्योंकि चक्षुर्दर्शन, अचक्षुर्दर्शन ऐसे भेद किए जा रहे हैं।

वास्तविकता तो यह है कि दर्शनोमे जो चक्षुर्दर्शन, अचक्षुर्दर्शन भेद किए गए, उसका अर्थ यह है कि चक्षुरिन्द्रिय द्वारा जो ज्ञान बनानेके लिए उद्यम किया जाता है उस ज्ञानसे पहले जो सत्ता सामान्यरूप दर्शन है उसका नाम चक्षुर्दर्शन है, इसी प्रकार चक्षुरिन्द्रियको

छोड़कर बाकी अन्य इन्द्रिय और मनसे उत्पन्न होने वाला जो ज्ञान है उससे पहले जो सत् सामान्यका दर्शन है वह दर्शन कहलाता है अचक्षुर्दर्शन । तो ऐसा मानकर चलें कि चक्षु और अचक्षुसे दर्शन हुआ है तो उसी धारामे ज्ञान बना है अवग्रह ज्ञान, तो वह परम्परासे इन्द्रिय और मनसे उत्पन्न हुआ कहलाता है तथा क्रमसे इन्द्रिय और मन द्वारा जन्य है, ऐसा निश्चय होनेके कारण यहाँ कोई विरोध नहीं आता ।

सारांश यह है कि साक्षात् रूपसे देखें तो यो कहा जायगा कि अवग्रहज्ञान दर्शनसे जन्य है और परम्परा करके इन्द्रियों और मनोसे जन्य है, यह क्रम बराबर है । और जिस तरह अनिन्द्रियसे आत्माका आलोकन प्रतीत होता है उसी प्रकार अवग्रह ईहा आदिक भी तो इन्द्रिय और मनसे होते हैं, ऐसा प्रतीत हो रहा है तब या तो परम्पराजन्य मान लो अथवा प्रतीतिके अनुसार उसे इन्द्रिय और मनसे जन्य मान लो । सारांश यह है कि ये अवग्रह आदिक ज्ञान इन्द्रिय और मनसे उत्पन्न हुए हैं । पारमार्थिक प्रत्यक्षज्ञानकी भाँति इन्द्रिय और मनसे निरपेक्ष नहीं है यह ज्ञान । प्रतीति भी कहती है कि जो यह मैं “कुछ है” इस तरह महासत्तारूप केवल सामान्य वस्तुको देख चुका हूँ वही मैं रूप, आकार, रचना आदिक सामान्य भेदों द्वारा वस्तुका अवग्रह कर रहा हूँ और वही मैं अन्य विशेष अशोमे उस वस्तुका निर्णय प्रारम्भ कर रहा हूँ और वही मैं, ऐसा ही है, इस ढंगसे वस्तुका पूर्ण निर्णय कर रहा हूँ और वही मैं उसी वस्तुको कालान्तरमे भी स्मरण करने योग्य रहूँ, इस रूपसे धारणा कर रहा हूँ । तो देखो उन ही इन्द्रिय और मन द्वारा इन सबकी उत्पत्ति प्रतीत हो रही है । इसी निमित्तको पाकर आत्मा क्रमसे दर्शन और इन अनेक गुणोंको उत्पन्न कर रहा है ।

अवग्रह, ईहा, अवाय, धारणा, इन चारों ज्ञानोमे ज्ञानरूपताकी सिद्धि—अब यहाँ कोई शङ्का करते हैं कि वर्ण, रचना, आकार आदिकका सामान्यरूपसे जिस ज्ञानमे प्रतिभास हो रहा है वह तो विशेषणज्ञान है । उस विशेषणज्ञानका ही नाम अवग्रह रख दिया जाय तो हम विवाद नहीं रखते और इसी तरह वस्तुके विशेष अशोका जिस ज्ञानमे निश्चय किया जा रहा है वह अवाय है, तो किसी प्रकार ये दो ज्ञान तो ठीक हो सकते हैं अवग्रह और अवाय, लेकिन ईहा और धारणा क्या चीज है ? ईहा तो आकाशाको बोल रहे हैं सो आकाशा, इच्छा ये तो ज्ञानसे पृथक् गुण है और धारणा क्या है ? सस्कार । तो सस्कार भी ज्ञानसे पृथक् गुण है । इच्छा और सस्कार तो ज्ञानरूप नहीं हो सकते, क्योंकि गुणोंके २४ भेदोमे इच्छा और सस्कारको याने भावनाको जुदा माना है, ऐसा कोई दार्शनिक कहना है ।

समाधान इसका यह है कि इच्छा और सस्कार आत्माकी परिणतिसे कोई अलग चीज नहीं हैं । अभेददृष्टिसे देखो—इच्छा और सस्कार ये भी ज्ञानकी ही परिणतियाँ हैं । वह

किस तरह कि ज्ञान ही एक चाह रूपसे, जानन करे मो ही तो इच्छा है और ज्ञानक। एक दृढ अवधारण रहे वही तो सस्कार अथवा धारणा है। आदि आत्मासे इसे पृथक् माना जाय तो यह कुछ भी नहीं ठहरता। वस्तुके अशोकी आकाशरूपमे जो दृढ विशेषज्ञान है उस ज्ञान का ही नाम ईहा है और उस ईहा ज्ञानसे जो अधिक दृढ ज्ञान है सो अवाय है और अवाय ज्ञानसे भी अधिक दृढ ज्ञानका नाम धारणा है। तो ये सब ज्ञानकी ही परिणतियाँ है। यद्यपि इच्छा मोहनीयकर्मके उदयसे चारित्र्यगुणकी विभाव पर्याय बनती है और ज्ञान आत्माके चैतन्य गुणका परिणामन है सो ऐसी प्रतिबोधप्रायोजनिक भेददृष्टि करें तो इच्छा न्यारी चीज, ज्ञान न्यारा है, फिर भी ईहाज्ञान जो उत्पन्न होता है वह पूर्व समयमे एक जिज्ञासा रूपमे उमड कर ईहा ज्ञान बनता है। सो उस ईहा ज्ञानमे आकाशका व्यवहार करते है। जैसे कि जो श्रेणीमे ध्यानस्थ मुनि है उन्हे भी मुमुक्षु कह देते है और मुमुक्षुका अर्थ है मोक्ष पानेकी इच्छा करने वाले लोग। तो क्या उन श्रेणियोमे रहने वाले मुनि मोक्षकी इच्छा कर रहे हैं ? क्या उनमे इच्छा जग रही है ? इच्छा तो नहीं जग रही, फिर भी उपचारसे, व्यवहारसे ऐसा ही कहा जाता है। तो ऐसे ही क्षयोपशमके अनुसार उन जानोमे अपेक्षाकृत अतिशय उत्पन्न होनेका ही नाम ईहा, अवाय और धारणा है।

सुख दुःख आदि परिणामोमे भी ज्ञानधारावाहिता—यहाँ शकाकार कहता है कि यदि चेतन आत्मामे होने वाले परिणामनोको अभेददृष्टिसे ज्ञानकी ही बात माननेकी कहे और यह बताते यो हैं अनेक लोग कि किसी भी गुणको ज्ञानका उपादान कारण नहीं कहते। तो मुख दुःख आदिक परिणामोके साथ व्यभिचार दोष आता है। सुख दुःख आदिक भी तो ज्ञानके उपादान कारण बन रहे है, ऐसा प्रतीत हो रहा है।

इस शङ्काका समाधान यह है कि वे सुख दुःख आदिक भी ज्ञानस्वरूपपनेमे युक्त हैं और ऐसी बात स्वसम्बेदन प्रत्यक्ष द्वारा सिद्ध है अर्थात् सुख, दुःख, इच्छा, भावना सभी तो स्वसम्बेदन प्रत्यक्षसे सिद्ध है, और इन सभी परिणामोपर चैतन्यभावका अन्वय है। आत्मा का जो स्वसम्बेदन गुण है उसपर तो ज्ञानात्मकता ही छापी जा रही है और देख लो, सुख दुःख स्वसम्बेद्य होते या नहीं, तब ही तो जीव तुरन्त सुख दुःखका अनुभव करता है। तो जीवके जितने भी परिणामन हैं उन सबको जीवस्वरूपपनेकी दृष्टिसे स्वसम्बेदनस्वरूपता सिद्ध है। औपशमिक, क्षायिक, क्षायोपशमिक, औदयिक, पारिणामिक ये पाँचो ही भाव है। इन ही के तो ५३ भेद किए गए हैं। ये सबके सब सम्बेदनस्वरूप हैं, क्योंकि चैतन्य उपयोग स्वरूप जीवद्रव्यको ही विषय करने वाला है। यदि उनको असम्बेदनपनेकी बात कहेगे तो उनकी व्यवस्था नहीं बन सकती। इसी कारण सुख, दुःख, इच्छा, द्वेषादिक ये प्रधानके धर्म नहीं हैं। अवग्रह ज्ञान आदिक भी प्रधानके धर्म नहीं है। दर्शन सभी प्रकारके ज्ञान ये सब आत्मा

की परिणति हैं, प्रकृतिकी परिणति नहीं है, अचेतनके परिणाम नहीं है। यदि ये अचेतनके परिणाम होते तो अचेतनके परिणामोका आत्मा कभी भी सम्वेदन कर न सकता था। जो लोग ऐसा कहते हो कि पुरुषका याने आत्माका स्वभाव तो मात्र चेतना है और बाकी सकल्प, ज्ञान-अभिमान अभिमनन-निर्णय, ये सब प्रधानकी पर्याय है, वह ठीक नहीं है, क्योंकि जो जो स्वसम्वेदनात्मक होवे सब आत्माके ही परिणाम हो सकते हैं, नहीं तो उनका स्वसम्वेदन नहीं बन सकता। यह सब स्वसम्वेदन सही है, इसके सभी लोग साक्षी हैं, इसमें कोई भी बाधक प्रमाण नहीं आता।

अवग्रह आदिक ज्ञानोकी क्रमशः उत्पत्ति—यहाँ शङ्काकार कहता है कि अवग्रह आदिक मतिज्ञान ये सब इस क्रमसे होते हैं, इसमें तो कुछ सन्देह हो रहा है, क्योंकि जैसे दूरवर्ती पदार्थोंमें इन अवग्रह आदिक ज्ञानोका क्रमसे प्रवर्तन माना जा रहा है सो ऐसा तो समीपवर्ती पदार्थोंमें नहीं दिखता। जिस किसीको देखते हैं तो एक साथ ही एकदम स्पष्ट हो जाता। वहाँ पहले दर्शन हुआ, फिर अवग्रह हुआ, ईहा हुई, ऐसा कुछ नहीं है।

समाधान यह है कि भले ही जल्दी-जल्दी होनेकी दृष्टिसे इनका क्रम नहीं जाना जाता, किन्तु होते ये सब क्रमसे ही हैं। जैसे १०० पानोंमें एक सूई जोरसे छेदी जाय तो वहाँ पता नहीं पड़ता है कि ये पान क्रम-क्रमसे छिदे हैं, लेकिन छिदे तो क्रम-क्रमसे ही हैं, ऐसे ही ये दर्शन, अवग्रह, ईहा आदिक अभ्यास दशामें एकदम शीघ्र होते हैं तो उनकी शीघ्रताके कारण यह नहीं जान हो पाता कि ये सब क्रमसे होते हैं। इसका कारण है कि ऐसा अधिक अभ्यास कि शीघ्र होने वाले पदार्थका क्रमसे ज्ञान होना कठिन हो जाता है, यह सब क्षयोपशमविशेष का प्रताप है। अवग्रह आदिक ज्ञान जब अनभ्यस्त दशामें पाये जाते हैं और पदार्थोंका अभ्यास नहीं है समझनेका, वर्णनका तो क्रम कुछ ज्ञान होता है। तो जैसे वहाँ क्रम बसा है, ऐसे ही अभ्यासदशामें भी ये सब ज्ञान क्रमसे होते हैं और उनका क्रम है, मगर अभ्यास है, क्षयोपशम विशेष है कि वहाँ क्रमका पता नहीं पड़ता।

अवग्रह ज्ञानकी इन्द्रियजन्यता व प्रमाणरूपता—अब यहाँ कोई क्षणिकवादी शङ्का रख रहा है कि जो यह कहा जा रहा कि अवग्रहज्ञान इन्द्रियसे उत्पन्न होता है सो तो बात सही नहीं है, क्योंकि अवग्रहज्ञान तो विकल्पात्मक ज्ञान है, और इन्द्रियाँ सकल्प-विकल्प वाले ज्ञानको पैदा नहीं करती। विकल्प करना तो मिथ्या वासनाका काम है। उनमें मनका सहयोग रहे तो रहे, पर इन्द्रियसे उत्पन्न होनेकी बात नहीं बनती। इन्द्रियाँ तो निविकल्प ज्ञान को ही उत्पन्न करती हैं। तब बात यह आयी कि अवग्रहज्ञान विकल्पस्वरूप है। और जो-जो विकल्पस्वरूप है वह सब अवस्तु है। तो अवस्तुको जो विषय करे वह ज्ञान क्या प्रमाण कहला सकता?

इस शब्दाके समाधानमें कहते हैं कि अवग्रहज्ञानका विषय द्रव्य और पर्यायिको सामान्यरूपसे विषय करना है। केवल सामान्यको या केवल विशेषको, या केवल क्षणको ही जाने सो बात नहीं। तो सामान्यविशेषात्मक पदार्थको जाननेके कारण अवग्रहज्ञान इन्द्रियजन्य है, ऐसी बात युक्तिसंगत हो जाती है। इस अवग्रहज्ञानका कोई निषेध भी तो नहीं कर सकता। जो विकल्प ज्ञानस्वरूप अवग्रहज्ञान हो रहा सो सच्चा ही हो रहा, मिथ्या विकल्परूप नहीं है। अगर मिथ्या विकल्परूप होता अवग्रहज्ञान तो अन्य विकल्पोंसे इसमें बाधा आ जाती और साथमें अवग्रहज्ञान स्पष्ट भी है। तो ऐसा स्पष्ट अवग्रहज्ञान जो निर्णायक है, अवग्रहरूप है उसका कैसे प्रतिबोध किया जा सकता है? स्पष्ट ज्ञान इन्द्रियजन्य स्वयं शब्दाकारने भी माना है, बल्कि निर्विकल्प ज्ञानको स्पष्ट नहीं माना जा सकता है। तो चूँकि अवग्रहज्ञान एकदेश स्पष्ट है, इसलिए वह इन्द्रियसे जन्य है और हेतुवोसे भी सिद्ध है कि अवग्रहज्ञान प्रमाण है। उसका अनुमान प्रमाण है कि अवग्रहज्ञान प्रमाण है सम्वादक होनेसे। जो ज्ञान सम्वादक होते वे प्रमाण हैं। सम्वादकका अर्थ है कि उनसे सफल प्रवृत्ति बने और उनमें किसी प्रमाण से बाधा न आये, और अवग्रहज्ञानका साक्षात् फल भी है, परम्परा फल भी है। साक्षात् फल तो यह है कि अपना और पदार्थका निर्णय करना है और परम्परा फल यह है कि उससे ईहा ज्ञान बनता और त्याग, उपादान और उपेक्षा—ये तीन बातें भी प्रकट होती है। तो इतना उत्तम है यह अवग्रहज्ञान जो कि प्रमाणयोग्य कार्यको कर रहा है। इस कारण अवग्रहज्ञानको इन्द्रियजन्य न मानना और प्रमाण न मानना यह तो एक मिथ्या प्रलाप है।

अधिगमके उपायोमें प्रारम्भिक उपाय अवग्रहज्ञान—पदार्थोंके स्वरूपके जाननेका उपाय प्रमाण और नय है, इसी प्रसंगमें प्रमाणका वर्णन चल रहा है। प्रमाण दो प्रकारके होते हैं—परोक्षप्रमाण और प्रत्यक्षप्रमाण। प्रत्यक्षप्रमाण तो उसे कहते हैं जो इन्द्रिय और मनके निमित्त बिना केवल आत्मशक्तिसे उत्पन्न होते हैं और परोक्षज्ञान उन्हें कहते हैं जो इन्द्रिय और मनके निमित्तसे उत्पन्न होते हैं। परोक्षज्ञान दो प्रकारके है—मतिज्ञान और श्रुतज्ञान। यहाँ प्रकरण चल रहा है जानकारीके उपायका। सही जानकारी बनती है सही प्रमाणोंसे। तब यहाँ मतिज्ञान श्रुतज्ञानका प्रयोजन है। सम्यक्मतिज्ञान और सम्यक्श्रुतज्ञान से सम्यक् मतिज्ञानकी ५ जातियाँ हैं—साव्यवहारिक प्रत्यक्ष, स्मरण, प्रत्यभिज्ञान, तर्क और अनुमान। उनमेंसे साव्यवहारिक प्रत्यक्ष जिसका कि नाम मतिविशेष है उसके भेद कहे जा रहे हैं। ये चार प्रकारके होते हैं—अवग्रह, ईहा, अवाय और धारणा।

अवग्रहज्ञानके विषयमें अनेक शका समाधान द्वारा वर्णन चल रहा है। यहाँ अवग्रह ज्ञानको प्रमाण और इन्द्रियज एव अनिन्द्रियज सिद्ध किया है। अवग्रहज्ञानका विषय है द्रव्य पर्यायिको सामान्य विशेष रूपसे जानना। द्रव्यपर्यायिको सामान्य विशेष रूपसे जाननहार

यही व्यवस्था अभेदमे नहीं बन सकती, अन्य व्यवस्था तो नया बनाई जा सकेगी, क्योंकि अभेद व व्यवस्थामे विरोध है। इस शङ्काका समाधान यह है कि कोई भी एक पदार्थ अनेक धर्मात्मक हुआ करता है। तो जब पदार्थ अनेकधर्मस्वरूप है तो ज्ञानसाधकतम भी है और क्रियारूप भी है। तो साधकतमकी दृष्टिसे तो ज्ञानमे प्रमाणता आयी और क्रियाके रूपसे उसमे फलकी व्यवस्था बनी, इसमे कोई विरोध नहीं है। जैसे एक दीपक है, उसमे प्रकाशकत्न धर्म भी है और प्रकाशन क्रिया भी है, वह प्रकाशका कारण भी है और प्रकाश करनेकी क्रिया भी है।

यहाँ यह शङ्का न रखनी चाहिए कि एक ही ज्ञान कारण बन जाय और क्रिया बन जाय, यह कैसे हो सकेगा ? उसमे दो शक्तियाँ हैं—जैसे अग्निमे कारण और क्रिया एक साथ पायी जाती हैं, अर्थात् अग्नि गर्मीके द्वारा जलती है। तो जलानेकी क्रिया भी है और उसके कारण गर्मी भी है। तो जैसे एक साथ अग्निमे दो शक्तियाँ देखी गईं, इसी प्रकार ज्ञानमे भी प्रमाणत्व और क्रिया ये दोनों पायी जा सकती हैं। तो पदार्थ अनेक धर्मात्मक है, इसलिए उसका कारण बननेमे और क्रिया बननेमे परस्पर विरोध नहीं है। इस तरह अवग्रहज्ञान प्रमाणरूप है और वह अज्ञाननिवृत्ति करता है, यह तो उसका साक्षात् फल है और उसका परम्परया फल है हेय वस्तुमे हानिकी बुद्धि कराना, उपादेय वस्तुमे ग्रहणकी बुद्धि कराना व उपेक्ष्य वस्तुमे उपेक्षाकी बुद्धि कराना। अब प्रमितिमे साधकतम व फलवान् अवग्रहज्ञान प्रमाण है।

अवग्रहज्ञानकी प्रमाणताके विषयमे शङ्का व समाधान—यहाँ शङ्काकार कहता है कि पदार्थका याने परमार्थ स्वलक्षणका ग्रहण तो परमार्थभूत निर्विकल्प दर्शन द्वारा हो चुका है अर्थात् निर्विकल्प प्रत्यक्षसे वस्तुका ग्रहण हो चुका है, उसके बाद फिर अवस्तुभूत पदार्थको विषय कर रहा है अवग्रहज्ञान याने अवग्रहज्ञानसे अन्यापोह ही तो समझा गया। अन्यापोह का अर्थ है अग्निका निवारण कर देना। जैसे प्रथम ही कुछ दीखा, तो जब तक उसमे अमुक पदार्थ है, ऐसा विकल्प नहीं बनता तब तक तो वह सही ज्ञान है, क्योंकि उसने परमार्थ स्वलक्षणको जाना। अब जहाँ पदार्थकी सत्ता ज्ञानमे आती है। जैसे कि यह घड़ा है तो इसका अर्थ है कि उस ज्ञानमे यह आया कि अन्य कुछ पदार्थ नहीं है, अघट नहीं है। घड़ेको छोड़कर अन्य पदार्थ नहीं है—ऐसा बोध हुआ अवग्रहज्ञानमे। सो यह बोध तो अवस्तुभूत है। सो यो अवग्रहज्ञान अस्पष्ट ज्ञान रहा। यदि उस अवग्रहज्ञानको निर्विकल्प प्रत्यक्षके पीछे हुआ न माना जाय और यो कह दिया जाय कि अवग्रहज्ञान भी निर्विकल्प दर्शनके साथ ही उसी समयमे हुआ तो ऐसा अवग्रहरूप विकल्पज्ञान प्रमाणसे बाधित होता है। इस कारण अवग्रहज्ञान प्रमाणभूत नहीं, किन्तु निर्विकल्प दर्शन ही प्रमाणभूत है।

— इस शब्दाके उत्तरमें कहते हैं कि जब सम्यक् प्रतीतिपूर्वक ज्ञात हो रहा कि यहां स्व और अर्थका सम्बेदन है तो वहां निर्विकल्प कैसे कहा जा सकता है ? अवग्रहज्ञान तो इन्द्रिय-जन्य ज्ञान है और निश्चयात्मक ज्ञान है । यद्यपि उसमें ईहा और अवायकी तरह निश्चय नहीं पड़ा, फिर भी जाना वह तो निश्चय ही है । अवधारण न हो, पर समझा तो गया ही । निर्विकल्प ज्ञानोसे पदार्थका सम्बेदन नहीं हो पाता, सविकल्प ज्ञानकी भी महत्ता समझनी चाहिए । और फिर ज्ञान तो जितने भी होते हैं सब सविकल्प होते हैं अर्थात् अर्थकारका परिचय रखने वाले होते हैं । यहां बात यह चल रही है कि सबसे पहले तो होता है दर्शन । उसके बाद होता है अवग्रहज्ञान । इसे क्षणिकवादी यो कहते हैं कि दर्शनका अर्थ है निर्विकल्प-प्रत्यक्ष और अवग्रहका अर्थ है सविकल्प प्रत्यक्ष । वास्तविक अर्थ तो निर्विकल्प प्रत्यक्षके विषयमें है । सविकल्प प्रत्यक्ष तो अन्यापोह रूप सामान्यको विषय करता है, इस कारण अवग्रह ज्ञान अप्रमाण है, किन्तु उनका यह कथन प्रतीति विरुद्ध है । निर्णायक ज्ञान तो सविकल्प ज्ञान ही हो पाता है । जिसे कि निर्विकल्पज्ञान कहते हैं वह तो मात्र दर्शन है ।

निर्विकल्प और सविकल्प ज्ञानोंके धर्मोंका एक दूसरेमें अध्यारोप माननेके व्यर्थ परिश्रमका निरूपण — अब इस प्रसंगमें क्षणिकवादियोंका एक सिद्धान्त और समझना चाहिए । वह ज्ञानपरिणतियोंको दो प्रकारसे मानते हैं—एक तो यह कि एक ही ज्ञानधारामें निर्विकल्पज्ञान और सविकल्पज्ञान क्रमसे शीघ्र-शीघ्र उत्पन्न होते रहते हैं और तब जैसे शीघ्र पहिया घुमाया जाय तो उसमें जो जुदे-जुदे आरे रहते हैं, भाग उन भागोंके एकपने जैसा ज्ञान होता है । अतिशीघ्र भ्रमणमें तो उनको अन्तराल भी दृष्टिसे अगोचर रहता है । और कभी-कभी तो बिल्कुल पोलसी ही दिखाई देती है । तो इस ही तरह वहां ज्ञानधारामें आगे-पीछे जो निर्विकल्प सविकल्प ज्ञान हो रहे सो उनका ऐक्य प्रतिभासित होता है । दूसरी बात क्षणिकवादी यो भी मानते हैं कि उन दो ज्ञानधाराओंकी साथ-साथ प्रवृत्ति हो रही है, इस कारण उन सविकल्प अविकल्प मन स्वरूप दोनों ज्ञानोंकी युगपत् प्रवृत्ति होनेके कारण व्यवहारी जन मोहवश सविकल्पज्ञान और निर्विकल्पज्ञानमें एकत्वका निर्णय कर बैठते हैं । इससे व्यवहारी लोग सविकल्पज्ञानका जो निर्णय करना धर्म है उसका निर्विकल्पज्ञानमें आरोप कर बैठते हैं और निर्विकल्पज्ञानमें जो स्पष्टता धर्म है उसका सविकल्प मिथ्याज्ञानमें आरोप कर बैठते हैं ।

सारांश यह है कि जो प्रतिभास होता है कि सविकल्पज्ञान तो स्पष्ट है और निर्विकल्पज्ञान भी निर्णायक है, सो बात तो यह है कि स्पष्टता तो है निर्विकल्पज्ञानमें, पर एक साथ होनेके कारण या अतिशीघ्र होनेके कारण निर्विकल्पज्ञानकी स्पष्टताका आरोप सविकल्प ज्ञानमें किया जाता है । इसी प्रकार सविकल्प ज्ञान तो है निर्णायक, किन्तु एक साथ होनेके कारण या शीघ्र होनेके कारण सविकल्प ज्ञानके निर्णयका आरोप निर्विकल्प ज्ञानमें किया

जाता है। इस तरह क्षणिकवादी मानते तो हैं निर्विकल्पज्ञानको ही प्रमाण और स्पष्ट और सविकल्पज्ञानको अप्रमाण और अस्पष्ट मानते हैं और प्रतीतिसे, भ्रम सिद्ध करते हैं, किन्तु क्षणिकवादियोंका यह कथन सगत नहीं है, क्योंकि दोनों ज्ञानोंका जब अपना-अपना व्यवसाय, विषय प्रतिभास जुदा-जुदा है तो उसमें एकका दूसरेमें आरोप करनेका कोई स्थान नहीं रहता। अगर एकके धर्मका दूसरेके धर्ममें आरोप कर दिया जाय तो कोई भी धर्म किसीका अपना निजी नहीं रह सकता। फिर तो कोई यो भी कह सकता है कि आत्माके ज्ञानका आरोप घटके रूपमें कर दो। घटके रूपका आरोप आत्माके ज्ञानमें कर दो। यो तो सर्व अव्यवस्था हो जायगी। और यो फिर व्यवहारमें न किसीका पुत्र, मकान, स्त्री, धन कुछ भी निर्णय नहीं रख सकते। किसीका किसीमें आरोप करके किसीका स्त्री, पुत्र किसीका भी सिद्ध कर डालें। तो इस तरह निर्विकल्प दर्शनका विषय अलग है, अवग्रहज्ञानका विषय अलग है। उनमें एक दूसरेका आरोप करके अवग्रहज्ञानको व्यर्थ सिद्ध करनेका प्रयास व्यर्थ है।

स्वपरव्यवसायात्मक अवग्रहज्ञानमें निरारोप स्पष्टता—सम्यग्ज्ञानका स्वभाव स्वपर निर्णय करना है। चाहे कोई बड़ा ज्ञान हो, चाहे कोई अल्प ज्ञान हो, मगर ज्ञानके स्वरूपकी भूलक सभी ज्ञानोंमें है। जैसे चाहे छोटासा टिमटिमाता हुआ दीपक हो और चाहे महान प्रकाशक सूर्य हो, पर स्वपर-प्रकाशकता दोनों जगह एक समान है। इसी प्रकार सब जीव एक समान है, ज्ञानका स्वरूप भी एक समान है, सभी स्वपर-प्रकाशक हैं। अब उनमें कुछ अन्य बातोंकी विशेषता होती है। कोई ज्ञान अस्पष्ट है, कोई ज्ञान स्पष्ट है, उनमें किसीकी अस्पष्टताका स्पष्टमें आरोप करना और किसीकी स्पष्टताका अस्पष्टमें आरोप करना यह तो मात्र अज्ञानपन है। और भी विचार करिये—स्पष्ट और अस्पष्टको मिला देने और आरोप करनेका कारण यह ही तो बताया था क्षणिकवादियोंने कि निर्विकल्पज्ञान और सविकल्पज्ञान एक साथ होते हैं। तो एक साथ होनेके कारण यदि एकके धर्मका दूसरेमें आरोप करना माना जाय तो यह बतायें क्षणिकवादी कि किसी समय कोई गायको तो देख रहा है और घोड़ेका विकल्प करे है याने चिन्तन तो चल रहा था घोड़ेका और सामनेसे गाय निकली तो दर्शन हो गया गायका। तो दर्शन और विकल्प—ये दोनों एक साथ हुए ना। तो यहा भी ऐक्य आरोप कर लिया जाय क्या? क्यों नहीं वहा एकपनेका निर्णय करते? दर्शनमें तो गाय मानते और विकल्पमें घोड़ा मानते, ऐसा क्यों? वहां भी परस्पर धर्मका आरोप होना चाहिए।

यदि क्षणिकवादी यह कहे कि गायका दर्शन और घोड़ेका विकल्प—इन दोनों ज्ञानोंमें निकटता नहीं है और इस कारण एकके धर्मका दूसरेमें आरोप नहीं होता, किन्तु एक ही

पदार्थका दर्शन हो और उस ही एकका विकल्प हो तो उसमे निकटता मानी जाती है, याने प्रत्यासत्ति मानी जाती और वह प्रत्यासत्ति है एक विषयपर । तब समाधानमे यो समझो कि व्यर्थका परिश्रम क्यों किया जा रहा है ? वह प्रत्यासत्ति तादात्म्य सम्बन्धको छोड़कर अन्य कुछ नहीं है । यदि वे कहे कि एक सामग्रीके आधीन होना यह प्रत्यासत्ति है तो यह तो गौदर्शन और अश्वविकल्पमे भी है । इस कारण मानना चाहिए कि एक जीव एक ही पदार्थके बारेमे जो दर्शन ज्ञान बना रहा है वही एक प्रत्यासत्ति है ।

इस प्रकरणका भाव यह लेना कि निर्विकल्प दर्शन और सविकल्प अवग्रह ज्ञान ये एक धारामें चल तो रहे हैं क्रमसे, पर इनका विषय जुदा-जुदा है । एकके धर्मका दूसरेमे आरोप नहीं किया जा सकता । तो अवग्रहज्ञान एक स्वतंत्र प्रमाण है, निर्विकल्प दर्शनसे पृथक् उसकी अवस्था है ।

स्पष्टज्ञानावरण व अस्पष्टज्ञानावरणके क्षयोपशमरूप योग्यतासे विकसित ज्ञानोमें स्पष्टता व अस्पष्टताका योग—क्षणिकवादियोंके निर्विकल्प ज्ञान और उसके बाद होने वाले सविकल्प ज्ञानमे एकत्वकी बात कहना जब जरूरी पड गई और अन्य प्रकारसे सिद्धि न हुई तो उनका यह कहना है कि आत्मामे कोई ऐसी विशेष वासना लगी हुई है जो किन्ही-किन्ही दर्शन और विकल्पमें एकत्वका आरोप करती है और गौदर्शन अश्वविकल्प जैसे दर्शन और विकल्पमे एकत्वका निश्चय नहीं करती । यद्यपि सहभावी दोनों ही हैं याने एक अर्थविषयक दर्शन और विकल्प ये भी सहभावी हैं और गौदर्शन और अश्वविकल्प ये भी सहभावी हैं, तिस पर भी कोई वासना विशेष ऐसी है कि किसीमे एकत्वका आरोप है, किसीमे नहीं । इस मंतव्यके समाधानमे कहते हैं कि यही बात तो क्षयोपशमरूप योग्यतासे मानी गई है । वह वासना क्या है ? क्षयोपशमरूप, योग्यतारूप ही होगी । याने इन्द्रियजन्य विकल्पज्ञानमे जो स्पष्टपना होता है वह स्पष्ट ज्ञानावरणके क्षयोपशमके कारण होता है । यह स्पष्टता अनुमान आदिकमे नहीं होती, क्योंकि वहाँ स्पष्ट ज्ञानावरणका क्षयोपशम नहीं है । यही योग्यता कहलाती है इसलिए ज्ञानके विकास योग्यतानुसार होते हैं, ऐसा मानना चाहिए ।

इस प्रकार यह सिद्ध हुआ कि दो प्रकारके अवग्रह ज्ञान हुए । एक तो वस्तुविषयक अर्थात् सामान्यविशेषात्मक वस्तुको विषय करने वाला इसका नाम है अर्थावग्रह और दूसरा है अव्यक्त शब्द रस, गंध, स्पर्श स्वरूप व्यञ्जनको जानने वाला । इसका नाम है व्यञ्जनावग्रह । यह अस्पष्ट ज्ञान है । स्पष्टता और अस्पष्टताका सम्बन्ध विषयसे वहाँ नहीं, किन्तु जो विषय करने वाला ज्ञान है उसका कारणभूत ज्ञानावरण क्षयोपशमसे है । तब निष्कर्ष यह हुआ कि स्पष्ट इन्द्रियावग्रह ज्ञानावरणके क्षयोपशमरूप योग्यतासे तो अर्थावग्रह होता है और अस्पष्ट इन्द्रियावग्रह ज्ञानावरणके क्षयोपशमरूप योग्यतासे व्यञ्जनावग्रह होता है । इस प्रकार

दर्शनके बाद किसीके व्यजनावग्रह होता है। उसकी धारा आगे नहीं चलती। किसीके अवग्रह ज्ञान होता है, उसकी धारा आगे चल सकती है। यो अवग्रहके विषयमें उपयोगी तथ्यों का विचार समाप्त हुआ।

मतिविशेषके भेदरूप ईहाज्ञान प्रमाणका निर्देश—अब ईहा नामक ज्ञानका विचार करनेके लिए उपक्रम होता है। ईहाज्ञान कहते हैं—उसे कि अवग्रह ज्ञानमें गृहीत पदार्थके विषयमें जिज्ञासाकी पूर्ति जैसे करता हो, ऐसा जो प्रारम्भिक निश्चय है उसे ईहा कहते हैं। तो ऐसा ईहाका विशेष विवरण जानना हो तो इसके सम्बन्धमें तीन विकल्प उठाये जाने चाहिए। क्या ईहाज्ञान मनसे ही उत्पन्न होता है, क्या ईहाज्ञान इन्द्रियसे ही उत्पन्न होता है, क्या ईहाज्ञान इन्द्रिय और मन दोनोंके उभयसे ही उत्पन्न होता है? इन तीन विकल्पोंमें से यदि प्रथम विकल्प उपस्थित किया जाय कि ईहाज्ञान केवल मनसे ही उत्पन्न होता है तो यह बात सगत नहीं है, क्योंकि ऐसी प्रतीति हो रही है कि ईहा सभी इन्द्रियके व्यापारोंकी अपेक्षा रखता है। आत्मा और इन्द्रियका व्यापार न हो तो ईहाकी उत्पत्ति नहीं होती। इस कारण ईहा केवल मनसे ही उत्पन्न हो जाता, यह बात सही नहीं है। इसका कारण यह है कि ईहाज्ञान स्पष्ट ज्ञान है, केवल मनसे होने वाला ज्ञान स्पष्ट नहीं होता। और दूसरा कारण यह है कि ईहाज्ञान इन्द्रियजन्य अवग्रहज्ञानके तुरन्त बाद होता है और अवग्रहज्ञान इन्द्रियजन्य है। तो इस तरह ईहाज्ञान भी केवल मनसे उत्पन्न हुआ न बनेगा। मनसे जो मति बनती है वह मानसप्रत्यक्ष तो है, पर मानसप्रत्यक्ष सब ईहा नहीं कहलाते। मानसप्रत्यक्षके अतिरिक्त भी सविकल्पज्ञान, निश्चयात्मक ज्ञान, ईहाज्ञान सम्भव है।

ईहाज्ञानकी अक्षयता, स्पष्टता व प्रामाण्यताके विषयमें शंका व समाधान—यहाँ कोई क्षणिकवादी शका करते हैं कि ईहाज्ञानमें तो जाति, सम्बन्ध शब्दयोजना आदिक कल्पनार्यो नहीं बनती, इस कारण वह भ्रान्तिरहित भी है और इसी कारण ईहाज्ञान अनिश्चयस्वरूप है, निश्चयात्मक नहीं है, क्योंकि जो भ्रान्तिरहित निर्विकल्प ज्ञान हो वह निश्चयस्वरूप नहीं हो सकता है। इस शङ्काके समाधानमें कहते हैं कि ईहाज्ञान मनसे उत्पन्न हुआ मानसप्रत्यक्ष ही नहीं है, क्योंकि इन्द्रियजन्य अवग्रहज्ञानके बाद ही हो जाता है, इस कारण ईहाज्ञान निश्चयात्मक है, अगृहीतग्राही है, जानने वाले इसकी अपेक्षा रखते हैं। सशय, विपर्यय आदिक दोषोंका निषेध करने वाला है तब वह ईहाज्ञान स्पष्ट है और निश्चायक है। वह केवल झूठा कल्पनारूप नहीं है। यह ईहाज्ञान साव्यवहारिक प्रत्यक्ष है और स्वसम्बेदन प्रत्यक्षसे भी ईहाज्ञान प्रत्यक्षस्वरूप प्रतीत होता है। इस कारण कल्पनारूप ज्ञान न समझना ईहाज्ञानकी और ईहाज्ञान ही एक पर्याय है निर्णयकी ओर ले जानेके लिए। वहाँ अन्य कल्पनार्यो करना व्यर्थ है। यदि ईहाको मनसे उत्पन्न हुआ स्मरणज्ञान जैसा माना जायगा तो फिर ईहाके बाह्य इन्द्रियजन्य ज्ञानसे उत्पत्ति मानना असम्भव हो जायगा, क्योंकि इन्द्रियप्रत्यक्षज्ञान और

मानसिक स्मरणज्ञान, इन दोनोंकी जाति अलग-अलग है। विजातीय ज्ञानसे अन्य ज्ञानकी उत्पत्ति नहीं मानी जाती, और अगर मान ली जाय तो इसका अर्थ यह हुआ कि मानस-प्रत्यक्षका कारण पूर्ववर्ती इन्द्रियज्ञान हो गया। फिर तो इन दोनोंमे विशेषता ही न रहेगी।

यदि क्षणिकवादी यह कहे कि परमार्थ वस्तुको स्पष्ट विषय कर लेनेसे वह तो मानस-प्रत्यक्ष इन्द्रियजन्य ज्ञानके समान है तब तो यह बात हुई ना कि इन्द्रियप्रत्यक्ष और मानस-प्रत्यक्षमे प्रत्यक्षपनेसे सजातीयता सिद्ध हो गई। चाहे इन्द्रियजन्य प्रत्यक्षज्ञान हो, चाहे मानसिक प्रत्यक्ष हो, प्रत्यक्षपनेकी जातिसे दोनों सजातीय हो गए और इस तरहसे स्मरण और ईहाका उपादान कारण इन्द्रियजन्य ज्ञान हो सकता है, क्योंकि ज्ञानपनेसे सजातीयता है और ऐसी सजातीयता यदि न मानी जाय तो स्मरणके साथ मानसिक प्रत्यक्ष न हो सकेगा, क्योंकि सजातीयता भी न रही और फिर मानसप्रत्यक्षको स्मरणका उपादानका कारण न माना जा सकेगा, फिर तो प्रसङ्ग यह है कि इन्द्रियज्ञान और स्मरणके बीचमे मानसप्रत्यक्षकी कल्पना करना व्यर्थ है, इन्द्रियज्ञानमे ही आगे स्मरण उत्पन्न हो जायगा।

एक ही सतानमें योग्यतानुसार विविध ज्ञानोंका अभ्युदय—यदि क्षणिकवादी यह कहे कि यहाँ तो दो सतान हैं भिन्न भिन्न, एक है स्मरणज्ञानकी सतान, दूसरी है इन्द्रियज ज्ञानकी सतान, और इस कारणसे स्मरणका उपादान कारण इन्द्रियज्ञान नहीं होता। इसका समाधान यह है कि फिर तो शङ्काकारके यहाँ मानसप्रत्यक्षकी कल्पना करना व्यर्थ रहा, क्योंकि दो सतान हो गईं। इन्द्रियज्ञान की धारामे इन्द्रियज्ञान चलेगा, स्मरणज्ञानकी सततिमें स्मरणसे स्मरण चलता रहेगा। यदि इन्द्रियज्ञान और स्मरणज्ञान—इन दोनोंको एक सतान स्वीकार लेंगे तब तो इन्द्रियज्ञानसे स्मृतिकी उत्पत्ति बन जायगी, फिर तो एक विशेषताका अन्तर ही रहा। वासनारहित इन्द्रियज्ञानसे इन्द्रियज्ञान बनेगा और वासनासहित इन्द्रियज्ञानसे स्मरणज्ञान बन जायगा। सो दो सतानधारार्यें माननेपर यह दोष है कि कभी दोनों ही एक साथ बन जायें, क्योंकि भिन्न-भिन्न सतान हैं, इन्द्रियज्ञान और स्मरणज्ञान एक ही समयमे हो जाना चाहिए, और फिर बीचमे मानसिक ज्ञानकी कल्पना करना व्यर्थ रहा, ये समस्त दोष स्याद्वादमे नहीं आते, क्योंकि ज्ञानावरणका क्षयोपशमरूप योग्यता ही सारी व्यवस्था बना लेती है। सजातीय, विजातीय ज्ञानोंको एक सतान हो जाय, इन्द्रियज्ञानके बादमे स्मरण आवरणका क्षयोपशम हो, यो स्मरणज्ञान हो जायगा, अन्यथा इन्द्रियज्ञानसे इन्द्रियज्ञान बन जायगा। एक चेतनकी धारामे है यह सब ज्ञान। आवरण कर्मके क्षयोपशमके अनुसार ज्ञान व्यक्त होते रहते हैं। जब क्षय हो जाता है तो उस ही एक सतानमे केवलज्ञान उत्पन्न हो जाता है और कहो अवधिज्ञान श्रुतज्ञानका कारण बने, श्रुतज्ञान गवधिज्ञानका कारण बने, मनःपर्ययज्ञानका कारण बने, केवलज्ञानका कारण बने। एक सतानमे इन सब ज्ञानोंकी

योग्यतानुसार होनेमें कोई विरोध नहीं है । और इस प्रकार जब स्व और अर्थका निश्चय करने वाला मानसप्रत्यक्ष शकाकारने मान लिया, तब फिर इन्द्रियजन्य निर्विकल्प कल्पनापोढ ज्ञानके माननेका प्रयोजन क्या रहा ? जब मानसप्रत्यक्ष स्व-परका निर्णय बन गया तो इन्द्रियजन्य निर्विकल्प ज्ञान मानना ऐसा व्यर्थ है, जैसे छेड़ी (बकरी) के गलेमें दो धन लगाना व्यर्थ है ।

ईहाज्ञानकी इन्द्रियानिन्द्रियनिमित्तता, प्रत्यक्षपरोक्षरूपता व व्यक्तिशक्तिरूपता—
यहां क्षणिकवादी यह कहते हैं कि अवग्रह आदिक ज्ञान तो सविकल्प ज्ञान है, उनकी उत्पत्ति इन्द्रियजन्य निर्विकल्प ज्ञानके न होनेपर नहीं हो सकती । अगर इन्द्रियजन्य प्रत्यक्षके बिना मानसप्रत्यक्ष हो जाने लगे तो जितने अंधे बहरे जीव हैं उनको भी मानसप्रत्यक्ष हो जाय । अतः इन्द्रियप्रत्यक्षकी कल्पना एक सफल कल्पना है । इस शङ्काके समाधानमें कहते हैं कि बात तो ठीक है, पर उमें यों ही तो मानना पडा कि इन्द्रिय और अनिन्द्रियसे जिसकी उत्पत्ति होती है, जो स्व और अर्थका निश्चय करने वाला है ऐसा ज्ञान ही सब व्यवस्था करता है, इसीके मायने हैं कि ईहा आदिक ज्ञान । उक्त समस्त कथनका निष्कर्ष यह हुआ कि द्रव्य और पर्यायको विषय करने वाले अवग्रह, ईहा, अवाय, धारणा क्रमसे होते हैं और ज्ञानावरणके क्षयोपशम विशेषके अनुसार उनकी क्रमश उत्पत्ति होती है । क्षयोपशम विशेष ही इस ढङ्का है कि इन ज्ञानोंमें इस क्रमका वह कारण है और वह ज्ञान एक ही समयमें प्रत्यक्ष है, परोक्ष है, अपने ग्रहणकी अपेक्षासे प्रत्यक्ष है और विषय अशकी अपेक्षासे परोक्ष है । यह ही ज्ञान उपयोगरूप व्यक्तिसे महित है और योग्यतारूप शक्तिसे महित है, इसी कारण ये एक अर्थ वाले हैं । कोई दार्शनिक शुद्धज्ञान अशको प्रत्यक्ष मानते, वेद्य वेदक अशों में परोक्ष मानते, किन्तु इस तरह एक ज्ञानकी प्रत्यक्षता परोक्षता नहीं है । स्वग्रहणकी अपेक्षा प्रत्यक्ष है, विषयाशकी अपेक्षा परोक्ष है । कोई दार्शनिक ज्ञानाशकी व्यक्ति मानते हैं और वेद्य वेदक सम्ब्रित अशोंके विवेकके ज्ञानकी शक्ति मानते हैं, पर ऐसी व्यक्ति शक्ति नहीं है । जो उपयोगरूप जानन है सो व्यक्ति है और जो क्षयोपशमरूप, लब्धिरूप योग्यता है सो शक्ति है, ऐसी लब्धि और उपयोगसहित अवग्रह ज्ञान, ईहाज्ञान आदि ये सब अर्थकी व्यवस्था करनेमें समर्थ हैं ।

मतिविशेषके भेदरूप अवायज्ञान प्रमाणका निरूपण—मति विशेषके भेदोंमें जो अवायज्ञान बताया गया है उसका स्वरूप क्या है, उसीको कहते हैं । सर्वप्रथम तो निर्विकल्प-दर्शन हुआ था, उसके पश्चात् अवग्रहज्ञान हुआ । अवग्रहज्ञानमें विशेषोंको सामान्य रूपसे जाना था । अब ईहाज्ञानमें उसको और विशेषरूपसे जाना । ईहाज्ञानका जानना आकाक्षा सहित है याने अवग्रहज्ञानसे जानकर साथ ही जिज्ञासा बनती है कि क्या है ? उस जिज्ञासाकी

पूर्तिके साथ-साथ जो विशेष ज्ञान हुआ वह ईहाज्ञान है, लेकिन ईहाज्ञानमें जाना तो गया सही, फिर भी इसमें अवधारण नहीं है। जैसा कि वाक्योंका प्रयोग होता है, बन गए वाक्य और उसके साथ एव शब्द और लग जाय तो उसका अवधारण कहलाता है। एव न भी लगे तो भी कुछ वाच्य तो है ही और एव लगनेसे उसका पूर्ण निर्णय होता है। इसी प्रकार ईहा ज्ञानमें जाना तो गया द्रव्यपर्यायात्मक वस्तु, पर उसे जाननेके पश्चात् सम्भव है कि सशय विपर्यय ज्ञान बन सकते हैं। ईहा स्वयं सशय नहीं है, न विपर्यय है, यह तो सम्यग्ज्ञान है, पर सम्भव है कि सशय विपर्यय हो सकता—इस ढंगका निश्चयात्मक ज्ञान है ईहा, पर उस ईहाज्ञानमें जब निर्णय हो जाता, अवधारण बन गया कि यह ही है, ऐसा जो इन्द्रियज स्पष्ट ज्ञान है वह अवायज्ञान है। यह अवायज्ञान अवायज्ञानावरणके क्षयोपशमसे हुआ है। अवाय ज्ञानके न होनेपर ईहाज्ञानसे जान लिये गये विषयमें किसी कारण सशय या विपर्यय ज्ञान भी हो सकता है। और अवायज्ञान होनेपर सशय विपर्यय नहीं हो सकता है, हो ही नहीं सकता। अवधारण है, इस तरह निश्चयात्मक होनेपर भी ईहाज्ञानसे अवायमें अन्तर पाया जाता है।

अवग्रहज्ञानने जो जाना सो अपने अशका निर्णय करा दिया। ईहाज्ञानने जो जाना उसने अपने विशेष अशका निर्णय करा दिया। अब इससे और आगे ऐसा दृढतम ज्ञान बने कि सशय विपर्यय न सम्भव हो सके, वह बात यहाँ तक न आ पायी थी। सशय विपर्ययकी सम्भावना ही न रही, इस तरहका दृढतम ज्ञान हुआ है अवायज्ञानमें। यो तो पदार्थोंमें अनेक विशेष अश ऐसे पड़े हुए हैं कि जिनको बड़े-बड़े ज्ञान ता क्या, केवलज्ञानके सिवाय अन्य कोई भी नहीं जान सकता। फिर भी अपने-अपने विषयमें निश्चय होता है और अवधारण होता है। यह अवायज्ञान सशय और विपर्यय ज्ञानोंसे उल्टे स्वभाव वाला है। अवायके बाद सशय आदिक ज्ञानोंकी सम्भावना नहीं है, क्योंकि अवायज्ञान पूर्ण दृढ स्वरूप है। इन्द्रियजन्य ज्ञान तो ये सभी हैं, उसकी अपेक्षासे देखा जाय तो अवग्रह, ईहा और अवाय—तीनों एक जातीय हैं। चेतन आत्माका क्रमसे अवग्रह, ईहा, अवाय, ज्ञान रूपसे परिणामन होता है। इन्द्रिय और आत्माकी सहायतासे आत्मा तो जाननहार ही है, इन्द्रिय बलाधानरूप है, इस प्रकार क्रम करके हुई, और क्षयोपशमके अनुसार इन चार ज्ञानोंका उत्पाद होता है, यह बात स्पष्ट अनुभवमें आ रही है।

गृहीत अर्थमें उपयोगविशेष होनेके कारण अवाय व धारणा ज्ञानमें सर्वथा गृहीत-ग्राहित्व न होनेसे स्पष्ट प्रमाणरूपता—अब यहाँ शकाकार कहता है कि देखो जिस पदार्थको अवग्रहने ग्रहण किया, उसके ग्रहण किए गए पदार्थके ही विशेष अशमें ईहाज्ञानकी प्रवृत्ति है। सो यो ईहाज्ञान तो कुछ विशेष ज्ञान है। यहाँ तक तो प्रमाणपनेका निर्वाह ठीक हो सकता है, किन्तु अवायज्ञान तो ठीक उसी ही विषयको जान रहा जिस विषयमें ईहाज्ञानकी

प्रवृत्ति हुई । और इसी तरह धारणामे भी वही विषय जाना जा रहा है जो ईहा द्वारा जाना गया था । तो अवाय और धारणा—ये दोनों ज्ञान गृहीतग्राही कहलाये और गृहीतग्राही ज्ञान प्रमाण नहीं कहलाते, इसलिए अवग्रह और ईहा ये दो भेद ही कहे जाने चाहिएँ ये । अवाय और धारणा न कहा जाना चाहिए था । इस शङ्काके समाधानमे कहते हैं कि सम्यक् ईहा ज्ञानके द्वारा जाने गए अर्थमे अवाय और धारणा, इन दोनोंकी प्रवृत्ति हो रही है, ऐसा बताकर गृहीतग्राही कहकर अवाय और धारणाको यदि प्रमाण न माना जायगा तब तो अनुमान प्रमाण न बन सकेगा या अनुमान प्रमाण अप्रमाणपनेका व्यापार कर बैठेगा । अनुमान अप्रमाण हो जायगा, क्योंकि अब तो यह नियम बना दिया शङ्काकारने कि किसी प्रमाणसे गृहीत अर्थको ग्रहण करे वह ज्ञान गृहीतग्राही है और अप्रमाण है । तो यो अनुमान अप्रमाण हो जायगा, क्योंकि वह अनुमान भी व्याप्ति ज्ञानसे ग्रहण किए गए विषयको ही चलता है और इस तरह तो स्मरण प्रत्यभिज्ञान आदिक सभी अप्रमाण हो जायेंगे, इसलिए सर्वथा एकान्त यह न करना चाहिए कि किसी ज्ञानके द्वारा ग्रहण किए गए पदार्थका ग्रहण करे वह अप्रमाण है । भले ही किसी प्रमाणके द्वारा ग्रहण किया गया, लेकिन उसमे कुछ नवीनता आये तो गृहीतग्राहीका दोष नहीं माना जाता, और वहाँ भी देखे गए पदार्थ भी स्मरण हो जानेके कारण अदृष्टके समान हो जाते हैं । इसी तरह ग्रहण किए गए पदार्थमे भी विशेष-विशेष अशोको ग्रहण करनेसे वह गृहीतग्राही नहीं रहता, किन्तु प्रमाण हो जाता है ।

अवाय और धारणा ज्ञानमे भी यही कला है । भले ही जिस ही पदार्थको दर्शनने देखा उस ही को अवग्रहने जाना, उस ही को ईहाने जाना, उस ही को अवायने और उस ही को धारणाने जाना, लेकिन इन सब ज्ञानोका उत्तरोत्तर विषय विशेष और स्पष्ट होता जा रहा है । अवाय और धारणा ज्ञान भी स्व और अर्थको जाननेमे सही हैं अतएव प्रमाण हैं । गृहीतका ग्रहण तो किया मगर अब विशेष उपयोग बन रहा, जिन अशोका अवग्रह और ईहा ज्ञानने स्पर्श भी न किया था उन विशेषोका उपयोग अवाय और धारणा ज्ञानमे हो रहा । जैसे ईहाज्ञान तो इतने दर्जेमे जान रहा था कि जो सणय विपर्यय आदिकका कारण बन सकता था, अर्थात् सणय विपर्यय ज्ञानके लिए भी तो बुद्धि चाहिए । इतनी बुद्धिकी पात्रता ईहा ज्ञान तक आ जाती है । तो ईहा ज्ञान तो समारोपके कारणपनेको करके जान रहा था, उस प्रकार अवाय तो नहीं जानता, क्योंकि अवाय ज्ञान अपने विषयको जाननेमे अत्यन्त दृढ है । ईहा ज्ञान होनेके बाद सणय, विपर्यय हो सकता है, अवाय ज्ञान होनेके बाद संशय विपर्ययकी सम्भावना ही नहीं । तो इसमे उपयोग विशेष नहीं आया क्या ? और अवायसे धारणामे क्या विशेषता है कि अवायसे जान लेनेपर कदाचित् विस्मरण हो सकता है, उसका स्मरण न आये, मगर धारणा ज्ञानसे जान कर उसका विस्मरण नहीं होता । धारणा

ज्ञान विस्मरणके अभावरूपके कारणपनेसे जान रहा है, याने अवायज्ञान तो विस्मरणका कारण हुए पनसे उस पदार्थको जानता है, पर धारणाज्ञान उस तरह नहीं जानता। कालान्तरमे विस्मरण न होने देनेका कारण बने—इस ढंगसे जानता है। इस कारण अवायज्ञानसे धारणाज्ञानमे विशेष उपयोग हुआ। तब ही तो बताया है कि स्मरणका कारण साव्यवहारिक प्रत्यक्ष है और साव्यवहारिक प्रत्यक्षमे धारणा।

परोक्षज्ञानमे कारणकार्यरूपताकी एक विहंगमदृष्टि—अब प्रथम और द्वितीय सूत्रको याने 'अवग्रहेअवायधारणा' और 'मतिःस्मृतिः' आदिक इनको एक जगह कर कारणपनेकी बात सोचे तो यो देखा जायगा कि अनुमान ज्ञानका जनक तो है तर्क, तर्कका जनक है प्रत्यभिज्ञान, प्रत्यभिज्ञानका जनक है स्मरण, स्मरणका जनक है धारणाज्ञान, धारणाका जनक है अवाय, अवायका जनक ईहा, ईहाका जनक अवग्रह और अवग्रह उत्पन्न हुआ दर्शनके बाद। किसी भी पदार्थको जाना, उसमे कोई त्रुटि रह गई, उसे भी जान ले तो यह गृहीतग्राही न कहलायगा, किन्तु विशेष अशको ग्रहण करने वाला कहलाया। इस प्रकार मतिविशेष नामका जो ज्ञान है, जिसका दूसरा नाम सिद्धान्तग्रन्थोमे आभिनिबोधिक कहा है उसके ये चार भेद कहे गए हैं—अवग्रह, ईहा, अवाय और धारणा।

इनका साधारणरूपसे यह दृष्टान्त हो सकता है कि जाते हुए सामने कोई मनुष्य देखा तो पहले कुछ है इस तरहका प्रतिभास तो है दर्शन, जो मनुष्य है ऐसा प्रतिभास हुआ मानो अवग्रह। अब कैसा है, कौन है? एक ऐसी आकाक्षाकी पूर्तिसी करता हुआ जो यह ज्ञान हुआ कि यह तो मराठा है, यह ज्ञान ठीक चल तो रहा है, पर यहाँ अवधारणारूप दृढ़ता नहीं, सो इतने ज्ञानके बाद सशय भी हो सकता, यही है कि नहीं। तो सशय होकर फिर सशयका निवारण हो तब अवाय कहलाये, ऐसा तो नहीं है, मगर ईहाज्ञानकी विशेषता कहाँ है कि वह ऐसी स्थितिमे है ज्ञान। उस ईहाज्ञानने जाना कि यह मराठा है और उसीकी दृढ़ता हो जाती है कि यह मराठा ही है। जिममे सशय, विपर्ययका अवकाश ही नहीं रहता, ऐसा दृढ ज्ञान अवायज्ञान कहलाता है। और जो जाना, मराठा ही है, उसे फिर भूले नहीं, स्मरण कर सके, ऐसे दृढतम ज्ञानको कहते हैं धारणाज्ञान। इस प्रकार आगेके प्रमाणकी उत्पत्तिके साधनभूत मतिविशेषके ये चार भेद बताये गए हैं। यहाँ तक जाना कि पदार्थ इस प्रकार होते। अब यह समझना है कि ये चार ज्ञान जिस पदार्थको जानते हैं वह क्या पदार्थ है, इसका विषयभूत क्या है? उसका उत्तर अब अगले सूत्रमे देते हैं।

बहुबहुविधक्षिप्रनिःसृतानुक्तध्रुवाणां सेतराणाम् ॥१६॥

बहु बहुविध, क्षिप्र, अनिःसृत, अनुक्त, ध्रुव तथा इनसे विपरीत अर्थात् एक, एक-विध, अक्षिप्र, निःसृत, उक्त व अध्रुव—इन बारह प्रकारके पदार्थोंका अवग्रह, ईहा, अवाय व

धारणा ज्ञान होता है। यहाँ अवग्रह आदि शब्दोंमें धातुसे कृत् प्रत्यय लगनेसे बहु आदि विषयोको पष्ठी विभक्तिमें रखा है, किन्तु मौलिक अर्थ है बहु, आदिको अवग्रहता है, ईहता है इत्यादि अर्थात् जानता है। अवग्रह आदि शब्दोंकी व्युत्पत्ति इस प्रकार है—अवग्रहल्लति, ईहते, अवैति, धारयति। इन गणी धातुओंमें कृत् प्रत्यय लगाकर 'इनको जानता है' इस अर्थको प्रतिपादनेमें पष्ठी विभक्ति लगाई गई है। इसी कारण यह भी शङ्का नहीं करनी चाहिये कि ज्ञानोका विषय तो आगे 'मतिश्रुतयोनिवन्धो' इत्यादि सूत्रोंमें कहा जावेगा ही तब 'बहुबहुविध' आदि सूत्रका कहना व्यर्थ है। यह शङ्का यों ठीक नहीं कि इस सूत्रमें विषय प्रतिपादनकी मुख्यता नहीं है, किन्तु अवग्रह, ईहा, अवाय व धारणा—इन चारों ज्ञानोंके प्रभेद बतानेका प्रयोजन है। ये चार ज्ञान १२-१२ प्रकारके होते हैं। इस प्रकार यहाँ तक मतिविशेषके ४८ भेद होते हैं। इन्हींको निमित्तसे भेद करनेपर और अवग्रहके अर्थावग्रह व व्यञ्जनावग्रहको पृथक्-पृथक् समझनेपर इस प्रकार मतिविशेषके भेद हो जाते हैं—व्यञ्जनावग्रहके $१२ \times ४ = ४८$, क्योंकि व्यञ्जनावग्रह स्पर्शन, रसना, घ्राण व श्रोत्र—इन चार इन्द्रियोंके ही निमित्तसे होता है, चक्षु व मनके निमित्तसे नहीं। अर्थावग्रहके $१२ \times ६ = ७२$, ईहाके $१२ \times ६ = ७२$, अवायके $१२ \times ६ = ७२$ व धारणाके $१२ \times ६ = ७२$, इस प्रकार सब $४८ + ७२ + ७२ + ७२ + ७२ = ३३६$ भेद मतिविशेष याने साव्यवहारिक प्रत्यक्षके हो जाते हैं।

बारह प्रकारके पदार्थोंके अवग्रहण ईहन आदि करनेकी निष्पत्ति—मतिविशेषके अवग्रह, ईहा, अवाय, धारणा—ये चार भेद, ये ज्ञान बहु आदिक पदार्थोंको जानते हैं। यदि केवल अवग्रहण आदि क्रियाका कर्म है बहु आदिक इतना ध्यान रखकर, इसको द्वितीया विभक्तिमें कहते तो लाघव तो हो जाता, किन्तु समझमें कठिन हो जाता, क्योंकि पूर्व सूत्रमें कृत् प्रत्यय लगाकर अवग्रह, ईहा, अवाय, धारणा कहा। अगर क्रियारूपमें प्रयोग होता उन चारोंका तब तो द्वितीया विभक्ति भी लगानेपर इस प्रकृत सूत्रमें अर्थ सूकर हो जाता, लेकिन कोई ऐसा सोचे कि अब कृदन्त याने कृत्प्रत्यान्त-शब्दोंसे परिवर्तित कर बुद्धिमें क्रियारूप बना लिया जाय और ऐसी स्थितिमें इस सूत्रमें द्वितीया विभक्ति कर दी जाय तो लाघव हो जायगा, सो बात सगत नहीं है, क्योंकि लाघवकी हर जगह टेव रखना अच्छी बात नहीं है। [जहाँ गौरव है वहाँ लघुता बतावो तो लोकमें भी उत्तम नहीं माना जाता।

जैसे कोई लोकव्यवहारमें ऐसा लाघव करे कि मान लो कोई अतिथि आया और उसे वस्त्र देना है धोती, चादर, साडी वगैरा और वस्त्र न देकर देवे बिनौलेके १००-५० बीज और कहे कि देखो हम वस्त्रोंका भार न देकर वस्त्रोंका बीज दे रहे, जिससे वस्त्र उत्पन्न होते हैं तो इस लघुताको कोई पसंद करेगा क्या ? और वही पुरुष जिस पुरुषसे बिनौले भेंट पाकर

धोखा खाया जा चुका है तो यहाँ धोखा खाने वालेके घर अतिथि बनकर आये और वह भोजनमे एक-एक अंगुलके गन्नेकी गाँठ परोस दे और कहे कि देखो हम मीठेका बीज आपको दे रहे है तो क्या वह प्रसन्न हो जायगा ? लाघव जहाँ योग्य है सो ठीक है । यहाँ चूँकि कृत् प्रत्ययमे यह शब्द है वहाँ षष्ठीमे प्रयोग होना उत्तम रहता है अर्थात् अवग्रह, ईहा, अवाय और धारणा—ये बहु आदिक पदार्थोंके होते है ।

अब यहाँ जिज्ञासा होती है कि बहु बहुविध आदिक जो १२ प्रकार बताये गए है वे तो है अवग्रह आदिकके कर्म तो इन कर्मोंको और अवग्रहण आदिक क्रियाविशेषका परस्पर सबय किस प्रकार है ? इस बातको सुनो । बहु बहुविध आदिक १२ प्रकारके पदार्थोंका अवग्रहण होता, ईहन होता, अवाय होता, धारणा होता, ये प्रत्येक अलग-अलग भेद है । भले ही कोई अवग्रह बहुको जान रहा, एकविधको जान रहा, क्षिप्रादिकको जान रहा, एक साथ जान रहा, तो यह क्षयोपशम विशेषकी बात है, मगर सम्बन्ध लिए है प्रत्येक एक-एकके साथ, और फिर चाहे कुछ अवग्रहादिक क्रियाके विषय ३ भी हो, ४ भी हो, यह बात अलग है, मगर नियमरूपसे तो यहाँ प्रत्येकके साथ सम्बन्ध करना है । समुदाय रूपसे सम्बन्ध न करना । जिस आत्माके जब-जब क्षयोपशमविशेष होता है तो सख्याविशेषके रूपमे बहुतको ज्ञान कर लेता है या अधिक प्रमाण वाले विपुल पदार्थका अवग्रह कर लेता है, इसी प्रकार और विशेष क्षयोपशम होनेसे इन्ही बहुतोकी ईहा कर लेता है, अवायजान और धारणाज्ञान कर लेता है । इसी तरह प्रत्येकके साथ समझना चाहिए । एकका कर लेना, एकविधका कर लेना, बहुविध का कर लेना, इन १२ प्रकारके पदार्थोंमे चार प्रकारके ज्ञान हुआ करते है ।

बहु बहुविध आदि पदार्थोंके स्वरूपका सक्षिप्त लक्षण—अब यहाँ इन १२ प्रकारोंका थोडासा अर्थ समझना है जिसके आधारपर इनमे कुछ अन्तर समझा जाता है । बहुका ज्ञान अर्थात् बहुत पदार्थोंका ज्ञान, विपुल प्रमाण वालेका ज्ञान, विपुल प्रमाणके रूपसे देखो तो वहाँ क्षेत्रमे बहुता बनी, बहुता दिखी और जहाँ सख्या विशेषसे देखा वहाँ व्यक्तिस बहु दीखा । तो बहुत पदार्थोंका ज्ञान होना सो बहु अवग्रह है और बहु प्रकारके पदार्थोंका ज्ञान होना, यह बहुविध अवग्रह है । क्षिप्र शीघ्र निकल जाने वाले पदार्थोंका अथवा पदार्थोंका शीघ्रतासे ज्ञान कर लेना, अवग्रह कर लेना, क्षिप्रहावग्रह है । कोई पदार्थ पुद्गल उसके अङ्ग पूरे निकले नहीं है, एक ही कोई अंग प्रकट है—वहाँ चूँकि सब गुप्त है । तो कुछ ही अंगोंको देखकर उस सम्पूर्ण अवयवोंका ज्ञान कर लेना, यह अनिःसृतावग्रह है । कोई बात कोई कहना चाहता है, कह न सका और बिना ही उसके कहे हुए यह सब कुछ जाना गया, यह उक्तावग्रह है अथवा कोई फलादिक दीखा तो देखनेमे तो रूप ही आया, पर रूपके दिखनेके ही साथ मिठास है कि खटास है, ऐसे रसोंका ज्ञान कर लेना तो ऐसा अवग्रह करना भी अनुक्तावग्रह हो गया । जो

पदार्थ अचलित हैं उन पदार्थोंका ज्ञान करना अध्रुवावग्रह है। इसी प्रकार इसके उल्टेका भी ज्ञान करना, जैसे एकका ज्ञान करे, अवग्रह करे एकावग्रह है। एक प्रकारके पदार्थोंका ज्ञान करे, जैसे गेहुवोका ढेर रखा वह सब एक प्रकारका है, यह एकविधावग्रह है। देरीसे ज्ञान कर सकना या धीरेसे निकालने वाले पदार्थका ज्ञान करना यह अक्षिप्तावग्रह है। पूर्ण प्रकट पुद्गलका ज्ञान करना यह निःसृतावग्रह है। कहे हुएका ज्ञान करना, अवग्रह करना यह उक्तावग्रह है और अध्रुव पदार्थका, नाशशील पदार्थका ज्ञान करना अध्रुवावग्रह है। इस तरह १२ प्रकारके पदार्थोंका अवग्रह होता, ईहा होता, अवाय होता, धारणा होता।

बहु बहुविध आदि धर्मोंमें परस्पर अन्तरका प्रदर्शन—अब एक बात यहाँ और समझनी है कि इनका परस्परमें अन्तर क्या है ? जैसे बहु और बहुविध कुछ एकसी बात जचती है, इनमें अन्तर क्या है ? अन्तर यह है कि बहुका ज्ञान होता है तो वह व्यक्तिके आश्रयसे होता है, और बहुविधका ज्ञान होता है तो वह जातिके आश्रयसे होता है। तो बहुज्ञान व्यक्त्याश्रित है, बहुज्ञान जात्याश्रित है। यह इनमें परस्पर भेद है। इसी प्रकार इसका उल्टा है एक और एकविध। एकका ज्ञान करना व्यक्त्याश्रित है, एकविधका ज्ञान करना जात्याश्रित है। मायने एक ही जातिके पदार्थोंका ज्ञान यह है एकविध ज्ञान। तो इस प्रकार इनमें अंतर है।

अब यहाँ कोई ऐसी जिज्ञासा कर सकती है कि बहु बहुविधका भेद तो आया, मगर बहुत और एकविधमें क्या भेद है ? क्योंकि जैसे बहुतसे गेहूँ रखे हैं तो बहुत भी हो गए और एक ही प्रकारके है वे एकविध भी हो गए, तो इसमें क्या भेद है ? हाँ भेद है। क्या भेद है कि जहाँ बहुत कहा वहाँ तो जातिकी ओर रच भी दृष्टि नहीं है और एक व्यक्तिकी ओर ही दृष्टि है। और एकविध कहा तो एक प्रकारकी केवल जातिकी ओर दृष्टि है। भले ही वे एक प्रकारके बहुत हैं, पर एकविध ज्ञानमें उन बहुतों जैसी प्रतीतिकी मुद्रा नहीं है, तो एकविध जब कहा जाता तो वहाँ बहुतपनेका व्यवहार नहीं होता। इस प्रकार बहु बहुविध, एक एकविध इन चारका परस्परमें एक दूसरेसे अन्तर आता है।

अब जिज्ञासा होगी कि इस सूत्रमें क्षिप्र और अध्रुव शब्द पडा है। क्षिप्रका अर्थ है शीघ्रकालका और चलित स्वरूप अध्रुव कहलाता, तो वह भी रुदा रहनेका नहीं है। तो एक समान जैसे हो गया तो क्षिप्र और अध्रुवमें क्या अन्तर है ? अन्तर यह है कि क्षिप्रमें तो शीघ्र ही जाननेका विषय हो जाना पन है। क्षिप्र ज्ञान मायने शीघ्र ही बोध हो गया और अध्रुवज्ञानमें, चरितपनेकी अनियत पदार्थोंकी जानकारी होती है ऐसा विषय पडा है। यो समझिये कि क्षिप्र तो ज्ञानका विशेषण बनकर भेद बनता है और अध्रुवमें अर्थका विशेषण बनकर इसका ज्ञान बनता है। अब निःसृत और उक्तमें क्या अन्तर है, इस बात पर ध्यान

देना है। निःसृत क्या कहलाता है? सम्पूर्ण पुद्गलका एकदम प्रकट रूप होना, बाहर निकला हुआ रहना, यह तो निःसृत होता है और अनिःसृत वह कहलाता है कि उस एक पदार्थमें कुछ अशोके निकलनेसे जो ज्ञान बनता है वह अनिःसृत है और अनुक्त कहलाता है, अभिप्रायसे ज्ञान लिया, न भी कहे तो भी अभिप्रायसे ज्ञान लिया, वह कहलाता है अनुक्त का ज्ञान और पूर्णरूपसे कह दे वह कहलाता है उक्त। तो अब यहाँ कोई यो पूछे कि उक्तमें और निःसृतमें क्या अन्तर है? उक्तमें भी यही बात आयी कि पूर्ण कह दिया, निःसृतमें भी यही बात आयी कि पूर्ण निकला हुआ है। तो सम्पूर्ण शब्दोंका मुख द्वारा निःसरण हुआ तब मुना और सुननेसे एक कर्णइन्द्रियजन्य ज्ञान बना तो उसे भी निःसृत ज्ञान ही कह देना चाहिए। उक्त ज्ञान भी इसी प्रकारसे है।

समाधान यह है कि दूसरेके उपदेशपूर्वक शब्दजन्य वाच्यका ग्रहण होना सो तो उक्त का ज्ञान है, स्वतः उनका ग्रहण होना वह निःसृत है। उक्तमें भी यद्यपि एक तरहसे निकला हुआ ही है शब्द और निःसृत पदार्थोंमें जैसे जो कुछ पूरे दिख रहे हैं मनुष्य, पशु आदिक वे भी निकले हुए हैं, लेकिन निःसृतमें तो स्वयं ज्ञान कर लो। निकलेका ज्ञान कर लिया, पर उक्तमें तो दूसरा कुछ कहे, उसके कथनसे जन्य है यह उक्त और उसका ज्ञान करना कहलाता है उक्तज्ञान। तो शब्दजन्य वाच्यका ग्रहण है उपदेशपूर्वक, उसे तो उक्त बोलते हैं और जो स्वतः ग्रहण हो गया वह निःसृत है। इस प्रकार अनिःसृत और अनुक्तकी बात समझना है। अनिःसृतके मायने है कोई पदार्थ पूरा नहीं निकला, कुछ ही हिस्सेको देखकर उस पदार्थका ज्ञान कर लेना। जैसे जलमें कोई हाथी डूबा है, केवल ऊपर एक सूड मात्र ही निकली है तो जरासी सूड देखकर हाथीका ज्ञान कर लेना, यह अनिःसृत मतिज्ञान है, और बाहर खड़ा है पूरा, उसे जान रहा है वह हाथीका ज्ञान निःसृत ज्ञान है। तो अनुक्तमें तो अभिप्रायवश जान-कारी होती है और उसमें परोपदेशका कोई सम्बन्ध है, कुछ भी थोड़ा कहा, उससे जाना, किन्तु अनिःसृतमें तो स्वतः ग्रहण करने जैसी बात है, और फिर इन सबका एक-एक रूपसे ज्ञान होना, यह तो कहा ही है, पर दो का मिलकर, चारका मिलकर भी हुआ ज्ञान वह भी मति-विशेष ही है। जो एकविध निःसृत क्षिप्र एक ही ज्ञानमें सब आ रहे हो तो भी इसमें कोई अनिष्ट बात नहीं है।

सूत्रमें बहुबहुविध आदि शब्दोंको प्रधानता देनेके कारणकी जिज्ञासा व उसका समाधान—अब यहाँ एक आशंका होती कि जो सूत्र रचना की गई है उसमें मुख्यरूपसे बहु बहु-विध, क्षिप्र, अनिःसृत, अनुक्त और ध्रुव, ये छः बातें कही हैं तो यह तो पूरे-पूरे शब्दोंमें कहा गया है और शेष ६ को इतर शब्द डालकर इससे उल्टा बताकर उनसे उल्टी ६ बातें कही तो जाती हैं, मगर प्रयोगकी कला ऐसी है कि जिससे पूरे शब्दोंमें बोला है वे तो हो गए

प्रधान और बाकी जो ६ है, जिनको एक इतर शब्दसे ग्रहण किया गया है वे हो गए गौण । तो उनको प्रधान बतानेका क्या कारण है ? कहीं इससे उल्टी तरह क्यों नहीं कह दिया ? यो भी सूत्र बना सकते थे कि “एकएकविधाक्षिप्रनिःसृतोउक्ताअध्रुवाणां सेतराणां” याने जिनको गौण किया है उनको प्रधानरूपसे सूत्रमे रखते और शेषको इतर शब्दसे ग्रहण करते, ऐसा न कहकर बहु आदिकोको ही प्रधानता क्यों दी गई है ? और एक बात और भी साथ है कि अगर एक-एकविध आदिक शब्द लिखते तो इसमे उनकी अपेक्षा लाघव भी है । किसीका अर्थविषयक लाघव है । एक तो बहुत एक-एक ही बहु, तो गुरु हो गया, एक लघु बन गया । किसीमे एक घनकृत लाघव है, और जाननेकी भी सुगमता है । बहुतको जानना एक बड़ा काम है, एकको जानना छोटा काम है । तो लाघवकी बात पहले रखते और बाकीको इतर शब्दमे गर्भित करते, ऐसा क्यों नहीं किया ? और भी देखो—धीरे-धीरे किसीको जानना, यह तो एक सरलसा काम है और बहुत शोध जान लेना यह कुछ दुष्कर काम है । तो अक्षिप्र तो सुगम कहलाता और क्षिप्र ज्ञान कुछ दुष्कर रहा तो क्यों नहीं सुगमताका पहले शब्दोंसे कथन करते ? सूत्रमे अनिसृत शब्द दिया है, और निःसृतको इतर शब्दसे कहा है । अब सब जान सकते हैं कि निःसृतका ज्ञान करना तो सुगम है और अनिसृतका ज्ञान करना दुष्कर है । फिर निःसृतको ही बोलते सूत्रमे कठोक्त पूरे शब्दसे । ऐसे ही उक्त अनुक्तमे समभियोगा । सूत्रमे अनुक्त शब्द दिया है याने अभिप्रायवशः न कहेको समझ लेना, यह तो बड़ा काम हुआ और पूरे कहेको समझ लेना, यह तो बहुत सुगम है, फिर सूत्रमे उक्तका शब्द देते, अनुक्तको इतरमे डालते । इसी प्रकार ध्रुवका निश्चय करते, ध्रुवके निर्णय करनेकी अपेक्षा अध्रुवका निर्णय करना सुगम होता है, तो सुगम विधिमे तो अध्रुवको पहले कहना चाहिए, फिर ऐसा प्रयोग न कर बहु आदिकका पहले प्रयोग किया है, इसका क्या रहस्य है ? रहस्य यह है कि यह समझना चाहिए कि सूत्रमे लो कठोक्त शब्द दिये गये हैं, उनके वाच्य अर्थके परिज्ञानमे जानावरणका विशेष क्षयोपशम चाहिए और उस विशेष क्षयोपशमसे बहु आदिक ज्ञानों की उत्पत्ति होती है, और फिर जो विशेष समझा उसको फिर उनका विशेषण जैसा बनकर एक-एकविध आदिकका ज्ञान बहुत अच्छी तरह बन जाता है । तो जो बड़े क्षयोपशमसे होने वाले ज्ञानसे पदार्थका निर्णय करता है उसके लिए फिर बहुत ही सुगम है कि वह एक एक त्रिविध आदिकका ज्ञान कर ले । आत्मामे अचिन्त्य शक्ति है और वह अपने इस ज्ञानबलका प्रयोग क्यों न ऊँचेसे करे ? यही आशय रखकर इस सूत्रमे बहु आदिकका पूरे शब्दोंसे जिक्र किया है और एक एकविध आदिकका इतर शब्दोंमे अन्तर्गत रूपसे परिचय कराया है ।

प्रकरणोक्त विषयोके स्वरूपका पुनः स्मरण—प्रकरण साव्यवहारिक प्रत्यक्षके विवरणका चल रहा है । जो इन्द्रिय और मनके द्वारा हम आप लोगोको जानकारी होती है वह

सब सांख्यवहारिक प्रत्यक्ष है। उसके चार भेद कहे गए — अवग्रह, ईहा, अवाय और धारणा याने प्रथम प्रथम ही किसी वस्तुके दर्शनके बाद जो सामान्यतया द्रव्यपर्यायात्मक वस्तुका बोध होता है उसे अवग्रह ज्ञान कहते हैं। अवग्रह ज्ञानसे जाननेके बाद उस ही वस्तुमें कुछ विशेषका परिचय होना ईहाज्ञान है, फिर उस विषयका अवधारण होना कि यह पदार्थ वही ही है सो प्रवाय है। फिर इसका इतना दृढ़ परिचय हो जाना कि भविष्यमें भूल न सके इसको धारणा ज्ञान कहते हैं। तो ये चार प्रकारके ज्ञान किस प्रकारके पदार्थोंको जानते हैं, इसका विवरण इस सूत्रमें किया गया है।

कोई ज्ञान बहुत पदार्थोंको जानता है, जैसे नगर, बाजार, घर, सभा या अनेक प्रकारकी फैली हुई चीजें, एक ही घरमें रखी पचासो चीजे। इन सबको कोई ज्ञान जान लेता है ना, तो इस ही का नाम है बहुज्ञान याने बहुत पदार्थोंको जान लेवे ऐसे ज्ञानको बहुज्ञान कहते हैं। एक ही ज्ञानसे जान लिए गए वे सब पदार्थ। कही ऐसा नहीं है कि उन बहुत पदार्थोंको क्रम-क्रमसे जाना हो। जैसे एक चटाईको जान लिया और चटाईमें सीकें अनेक है तो कही ऐसा नहीं हो रहा कि एक-एक सीकको जाना जा रहा हो क्रमसे और इस तरहसे चटाईको जान पाते हो, किन्तु एक ही निगाहमें उन सब पदार्थोंको जान लेते हैं। तो इसका नाम है बहुज्ञान। और चीजें बहुत रखी हैं, अनेक तरहकी रखी हैं उन अनेक चीजोंको जाति की दृष्टिसे जानना कि ये तो अनेक प्रकारकी चीजें हैं, जैसे गेहूँ, चना, मूँग ये बहुतसे अनाज मिल गए, अब मिले हुए अनाजको देख रहे तो बहुत दाने भी जाननेमें आ रहे और यह भी जाननेमें आ रहा कि ये तो बहुत प्रकारके अनाज हैं, तो ऐसे भी ज्ञान हुआ करते हैं जिनमें जातिकी दृष्टिसे जान लिया जाता है कि ये बहुत प्रकारके पदार्थ हैं, इसको कहते हैं बहुविध ज्ञान याने बहुत प्रकारके पदार्थोंको जान लेना यह कहलाया बहुविध ज्ञान।

कोई ज्ञान क्षिप्र ही जान लेता है। क्षिप्र मायने जल्दी। जल्दीकी जानकारीको कहते हैं क्षिप्रज्ञान। जैसे कई बालक होते हैं, विद्यार्थी पढते हैं, एक विद्यार्थी तो किसी बातको भट समझ लेता है और कोई विद्यार्थी किसी बातको बहुत देर तक दिमाग लगानेपर समझना है तो जानकारीमें यह अंतर है ना। तो जो भट समझ लेता है उसके ज्ञानका नाम है क्षिप्रज्ञान और जो देरीसे समझता है उसके ज्ञानका नाम है अक्षिप्रज्ञान। तो ऐसा भी तो ज्ञान होता है सांख्यवहारिक प्रत्यक्षमें तो यह कहलाया क्षिप्रज्ञान जो जल्दी समझमें आये। कोई ज्ञान अप्रकट पदार्थको भी जान लेता है। याने पदार्थका कोई हिस्सा देखनेमें आया, अब उस हिस्सेके परिचयके साथ ही पूरे पदार्थका ज्ञान बन जाता है।

जैसे तालाबमें एक हाथी डूबा है, उसकी केवल सूड बाहर निकली है। उस सूडको देखते ही 'हाथी है' ऐसा जो ज्ञान बनता है उसका नाम है अनिर्गुत ज्ञान। तो अनिर्गुतका

भी जान होता है, उसका भी निर्देश इस सूत्रमे किया है ।

कोई जान बिना कहेको ही जान लेता है । कोई पुरुष कुछ कहनेको ही था, दो शब्द ही बोल सका कि उसकी टोन और शब्दकी विधि जानकर तुरत सब समझ गए कि यह, यह कहना चाहता है । तो इस तरह अनुक्तज्ञी भी तो जानकारी चलती है, इसका नाम है अनुक्त-ज्ञान । और कोई जान ध्रुवको जानता है याने जो पदार्थ स्थायी है, वही है, चलित नहीं है उसे जानता है । जैसे मकान, खम्भा, अलमारी आदि जो चीजें स्थिर है उन्हें भी जानता है । तो ऐसे ज्ञानका नाम है ध्रुवज्ञान ।

सूत्रमे संकेतित इतर शब्दसे गृहीत एक एकविध आदि धर्मोंके स्वरूपका स्मरण—जैसे उक्त ६ प्रकारके पदार्थोंकी जानकारी होती है, इसी प्रकार इससे उल्टोकी भी जानकारी चलती है । अर्थात् जैसे किसीको बहुतका जान होता है तो किसीको एकका भी जान होता है । एक पुस्तक, एक केला, एक फल, यो एकका भी जान चलता है । तो साव्यवहारिक प्रत्यक्ष की विशेषतामे यह बतलाया जा रहा है कि १२ प्रकारके पदार्थोंका जीवोंको साव्यवहारिक प्रत्यक्ष होता है । तो ७वां प्रकार है यह एकको जानना, एक ज्ञान, और ८वां प्रकार यह है कि एक प्रकारके पदार्थकी भी जानकारी होती है । जैसे गेहूँको ढेर लगा है तो जान तो गए बहुत, मगर बहुत है, ऐसी दृष्टि नहीं है अभी और यह दृष्टि है कि यह सब एक ही प्रकारकी चीज है । तो एक ही प्रकारकी है यह सब, ६५ तरहकी जानकारीका नाम है एकविधज्ञान । ६वें प्रकारमे यह बताया है कि कोई जान देरी-देरीसे जानता है, बहुत देरमे समझमे बात आती है ।

जैसे कि बताया गया था कि कोई विद्यार्थी किसी बातको बहुत देरमे समझ पाता । सामने कोई चीज आयी हो तो उसे कोई तो तुरन्त जान लेता है, कोई धीरे-धीरे परख बनाकर जान पाता है । तो जो देरसे जानकारी बनती है उसे कहते हैं अक्षिप्र ज्ञान । १०वां प्रकार है निःसृत ज्ञानका याने पूरा प्रकट पदार्थ है, निकला हुआ है, सामने है, स्पष्ट है, उसे जान गए । तो यह कहलाता है निःसृत ज्ञान । ११वां प्रकार है उक्त ज्ञानका याने पूरा बोल दिया और उसका मतलब समझ गए । तो पूरे कहे गए को जानना, यह है उक्तज्ञान । और १२वां प्रकार है अध्रुवज्ञानका । याने कोई चीज जो स्थिर नहीं हो रही उसकी जानकारी हो गई । जैसे बिजली चमकी, उसकी जानकारी बन गई, तो बिजली-स्थिर चीज तो नहीं । तुरन्त ही तेजीसे कोई चीज निकल गई, उसका ज्ञान हुआ तो वह स्थिर तो न रही । थोड़ी देर ही सामने आयी तो उसका ज्ञान कहलाया अध्रुव ज्ञान । तो इस प्रकार इन १२ प्रकारके पदार्थोंका अवग्रह होता है, ईहा होती है, अवाय होता है, धारणा होती है, यह इस सूत्रमे कहा जा रहा है ।

बहु बहुविध आदिका क्रम' रखे जानेका कारण—अब इस विषयमें एक जिज्ञासा होती है कि सूत्रमें इन १२ बातोंका, शब्दोंका कथन तो किया गया है, मगर ६ शब्द तो सूत्र में दिये । बहु बहुविध, क्षिप्र, अनि.सृत, अनुक्त और ध्रुव और इससे उल्टी जो ६ बातें हैं उनका नाम नहीं दिया, और सेतर यह शब्द करके बता दिया । सेतरका अर्थ है—स इतर । स मायने सहित, इतर मायने उल्टे याने इन ६ के एवजके उल्टे जो हुए वे ६ और ले लें । तो इसका तो समाधान हो गया था कि इन ६ का जो नाम लिया सो क्यों ? और उन ६ को इतरमें शामिल कर लिया सो क्यों ? तो उत्तर यह आया था कि जिनका नाम लिया गया वह ज्ञान कुछ बड़ा है याने उन ६ प्रकारके पदार्थोंका ज्ञान बड़ी योग्यता हो तब होता है, इसलिए पहले काम लिया, लेकिन अब यह जानना चाहिए कि जो ६ नाम दिये बहु बहुविध आदिक उनको इस ही क्रमसे क्यों रखा ? जैसा चाहे बोल दें, पहले बहुविध बोलते, फिर बहु बोलते, और और तरह बोलते । ऐसा ही क्रम रखनेका क्या कारण है ?

अब इस जिज्ञासाका समाधान करते हैं । जो ये ६ शब्द रखे हैं उनके क्रमका यह कारण है कि पहले भेदके ज्ञानमें योग्यता ज्यादा चाहिए और उसके बादके जो दूसरे, तीसरे, चौथे, पाँचवे, छठवें प्रकारका ज्ञान चलता है उसमें उत्तरोत्तर योग्यता कम भी हो तो भी जानकारी बनती है । जैसे इन ६ को उल्टे नम्बरसे समझिये । छठवाँ ज्ञान है ध्रुवज्ञान । जो स्थिर है, सामने है उसका ज्ञान किया । तो ऐसी जानकारी बड़ी आसानीसे होती है लोगोको और उसकी अपेक्षा ५वें भेद वालेके ज्ञानमें याने अनुक्तके ज्ञानमें कुछ ज्यादा योग्यतासे जानकारी बनती, याने कोई पुरुष बातको पूरा न कह सका और आशयको जान लिया गया तो ऐसे अनुक्तका ज्ञान करना, उस ध्रुवज्ञानसे तो बड़ी जानकारीका ज्ञान हुआ ना ?

अब देखिये चौथे नम्बरका ज्ञान । उसका नाम है अनि.सृत ज्ञान याने पदार्थ निकला हुआ नहीं है और उसे जान गए तो अनुक्त ज्ञानसे भी थोड़ी ज्यादा योग्यता चाहिए अनि सृत का ज्ञान करनेके लिए । अब तीसरे प्रकारका ज्ञान देखिये—इसका नाम है क्षिप्रज्ञान, याने झट जानकारी कर लेना । तो अनि.सृत ज्ञानसे भी अधिक योग्यता चाहिए क्षिप्रज्ञानमें । कोई बालक किसी बातको झट जान लेता है तो इसमें विशेष योग्यता चाहिए और उससे अधिक योग्यता चाहिए बहुविध ज्ञानमें । बहुत प्रकारके पदार्थोंकी जानकारी चल रही है, और उससे अधिक प्रशंसनीय और बहुविद्वत्ताकी बात होती है बहुज्ञानमें । तो ज्ञानावरणके विशेष क्षयोपशमकी बात है तो ऐसी बड़ी योग्यताका क्रम ज्ञानका निरखकर इन शब्दोंका क्रम रखा है ।

ज्ञानकी पूज्यताका अर्थधर्मोंमें आरोप—यहाँ कोई कहता है कि ज्ञान ही तो पूज्य है । जो ऊँचा ज्ञान है सो पूज्य है, जो हल्की योग्यताका ज्ञान है सो उससे कम है । तो ज्ञानों की बात तो कह लो, पर इन शब्दोंमें तो पूज्यता नहीं, जिनके ज्ञानोंका क्रम बना रहे । जो

बड़ी योग्यताका ज्ञान है उसे पहले बोलें, पर शब्दोमे तो पूज्यता नहीं होती । शब्द तो कैसे ही रख लो ।

तो उत्तर यह है कि इन पदार्थोंके विषयका ज्ञान है, ऐसा सम्भव होनेके कारण इन शब्दोमे भी पूज्यताका आरोप किया जाता है । जैसे कोई कहने लगे कि भगवान मोक्ष गए, सो भगवान तो पूज्य है, क्योंकि वह आत्मा वीतराग है, सर्वज्ञ है, पर जो मूर्ति बनाते हैं भगवानकी वह तो पापाण है, उसमे पूज्यता क्यों आती है ? पूज्यता तो पवित्र आत्मामे है । तो वहाँ भी यही समाधान होता है कि चूँकि उन पवित्र आत्माकी स्थापना की है मूर्तिमे सो इस कल्पनाके नातेसे पापाणकी मूर्ति भी पूज्य बनती है । तो ऐसे ही इन ६ शब्दो द्वारा उन ६ प्रकारके ज्ञानोकी वान समझायी जा रही है । इसलिए जैसे ज्ञान पूज्य है तो ये पदार्थ भी पूज्य हैं, इस तरहका आरोप है ।

एक ज्ञान द्वारा बहुत पदार्थोंके ज्ञानकी संभवता—अब यहा एक दार्शनिक शंका करता है कि अभी जो यह कथन किया गया माना प्रकारसे कि कोई ज्ञान बहुतको जानता है, कोई ज्ञान बहुत प्रकारके पदार्थोंको जानता है, सो यह बात सही नहीं जचती, क्योंकि एक ज्ञान बहुत पदार्थोंको जान ही नहीं सकता, क्योंकि ज्ञान होता है प्रत्येक पदार्थसे निकला हुआ । तो जिस पदार्थसे ज्ञान निकला वह ज्ञान उस ही एक पदार्थको जानेगा । कोई भी ज्ञान बहुत पदार्थोंको नहीं जान सकता और इसी प्रकारसे जब बहुतको ज्ञान नहीं जान सकता तो बहुत प्रकारके पदार्थोंको भी नहीं जान सकता, इसलिए यह अवग्रह आदिक १२ प्रकारके पदार्थोंको जानता है, ऐसा कहना युक्त नहीं है ।

एक ही ज्ञान द्वारा अनेक पदार्थोंको जाननेकी संभवतापर शंका व समाधान—अब इस शंकाके समाधानमे अधिक कहना यो व्यर्थ है कि जब सामने प्रतीतिसिद्ध तत्त्व प्रसिद्ध हो रहा है कि एक ज्ञान बहुतको जान लेता है, यह घास पड़ी है, पुराल पडा है, इसमे कितनी सीकें हैं ? इसमे उन सब सीकोको एक साथ ही तो कोई ज्ञान जान रहा, यह बात तो स्पष्ट सिद्ध है, फिर उसके लिए समझानेकी ज्यादा दिमाग पच्ची करना व्यर्थ है । अब यहाँ कोई कहे कि चाहे पुराल भरा पडा है तो इनमे मे एक एक सीकसे एक एक ज्ञान निकलकर एक एक को ही जान रहा है, यह बात तो प्रत्यक्ष विरुद्ध है । एकका भी ज्ञान हुआ करता है एक ज्ञानके द्वारा और एक ज्ञान द्वारा बहुतका भी ज्ञान हुआ करता है ।

अब यहाँ शङ्काकार कहता है कि वास्तविक बात तो यह है कि जो अनेक चीजें जान रहे हैं, ये अनेक सीके जानी जा रहो हैं । सो एक प्रत्यक्ष नहीं है । यहाँ जितनी सीकें हैं, जितने पदार्थ हैं उतने ही प्रत्यक्ष ज्ञान बन गए और इस तरह एक ज्ञान एक ही पदार्थको जान रहा, वे पदार्थ अनेक हैं तो ज्ञान भी अनेक हो रहे हैं । तो लोगोको यह बोध क्यों हो

रहा है कि देखो एक ही बारमे एक ही ज्ञानसे जान लिया, यह तो भ्रम हो रहा है, क्योंकि शीघ्र शीघ्र वे ज्ञान चल रहे हैं, इससे ऐसा लगता है कि ये सब एक साथ जाने जा रह, एक ज्ञान द्वारा जाने जा रहे हैं। जाने जा रहे हैं अनेक ज्ञानों द्वारा अनेक पदार्थ, पर क्रम हो जाता।

इस शङ्काके समाधानमे यह पूछा जाना योग्य है कि शङ्काकार यह बताये कि अनेक प्रत्यक्षों द्वारा इन अनेकोका ज्ञान हो रहा, ऐसा कहने वाले यह बतायें कि उन अनेक प्रत्यक्षों का उन्हे ज्ञान हो रहा क्या? याने अनेक ज्ञान है जो इन अनेकोको जानते है, तो इसमे अनेक ज्ञान है—यह ज्ञान कैसे हुआ? अगर कहो कि उन अनेक ज्ञानोंको जाननेके लिए अनेक ज्ञान और पैदा हो जायेंगे तो उनके लिए और चाहिए, यो अनवस्थादोष आता है। यह पूछा जा रहा है कि शङ्काकार जो यह कहता है कि ये अनेक सीके रखी है, इनका जो ज्ञान हो रहा है सो जितनी सीके है उतने ज्ञान हो रहे। याने अनेक ज्ञानोंसे बहुत पदार्थ जाने जा रहे हैं तो यह पूछा जा रहा है कि उन अनेक ज्ञानोंका ज्ञान कैसे हो रहा? अनेक ज्ञानोंसे तो होगा नहीं, उसके दोष तो बता दिये। अगर वे यह कहे कि अनेक सीकोको जाननेके लिए अनेक ज्ञानोंकी आवश्यकता हुई, सो उन अनेक ज्ञानोंको एक जानने जान लिया तो बाह बड़े गजबकी बात है, उन अनेक ज्ञानोंको जाननेके लिए एक ज्ञान ही काफी रहा। और यहाँ अनेक पदार्थोंको जाननेके लिए एक ज्ञान मानते नहीं। सो सीधा ही समझना चाहिए कि ऐसे भी ज्ञानकी विशेषता होती है, एक ज्ञान अनेक पदार्थोंको जान लेता है।

ज्ञेय अर्थोंकी बहुता होने से ज्ञानकी एकता न माननेपर दोषापत्तियाँ—अब वही शङ्काकार फिर कह रहा है कि जो यह पूछा गया था कि अनेक पदार्थोंको जानने वाले अनेक ज्ञान कैसे जाने जाते हैं तो इसका उत्तर यह है कि वे सब स्वयं जान लिए जाते हैं। अनेक सीके पड़ी हैं, उन्हे अनेक ज्ञानोंने जाना। उन अनेक ज्ञानोंका ज्ञान खुद हो जाया करता है। तो क्षणिकवादी शङ्काकारका यह कहना भी ठीक नहीं, क्योंकि क्षणिकवादियोंका तो यह सिद्धान्त है ना कि क्षण क्षणमे नया-नया आत्मा बनता है, क्षण-क्षणमे नया नया ज्ञान बनता है। तो इस सिद्धान्तके अनुसार जो इन अनेक सीकोका अनेक ज्ञान बताया जाता, इसके मायने यह हुए कि अनेक आत्माओंका वह ज्ञान है, तो जब अनेक आत्माओं द्वारा इन अनेक सीकोका ज्ञान हुआ तो उन अनेक ज्ञानोंमे एकपनेका अनुसधान नहीं बन सकता याने जैसे यह अनुसधान चलता है सबका अपनी-अपनी बातका कि जिस मुझने अभी छुवा था वही मैं अब सूँघ रहा हूँ, उस ही का मैं विचार कर रहा हूँ, तो एक आत्मामे तो उन अनेक ज्ञानोंका अनुसधान बनता, एकपना बनता, धारा बनती, पर अनेक आत्मा अनेक ज्ञान करले, उन सब ज्ञानोंमे एक ज्ञानपनेका अनुसधान नहीं बन सकता, इसलिए यह बात भी

नही बनती कि उन अनेक ज्ञानोंकी स्वतः उत्पत्ति हो जाय । तब सीधा यही मानना चाहिए कि कोई ज्ञान ऐसा होता है जो बहुत पदार्थोंका ज्ञान कर लेता है ।

अब क्षणिकवादी शकाकार ही कह रहे हैं कि अभी-अभी जो यह दोष दिया कि अनेक पदार्थोंके अनेक ज्ञानोंमें अनुसंधान न बन सकेगा कि जो ही अभी जाना था, मैंने जाना था वही मैं अब इसे जान रहा हूँ, क्योंकि ऐसे अनुसंधान बिना एक ज्ञान न बन पायगा, सो यह अनुसंधान बनता है । कैसे ? इन अनेक सीकोंका जो अनेक ज्ञान हुआ, उसके बाद जो विवल्पज्ञान जगता है उस विवल्प ज्ञानमें अनुसंधान बन जायगा । यह कहना ठीक नहीं है, क्योंकि क्षणिकवादियोंके सिद्धान्तमें जिस ज्ञानके बाद विवल्पज्ञान बना वह विवल्पज्ञान उस ही एक पदार्थ में अनुसंधान करता, मायने एकपत्ता लाता । तो विवल्पज्ञानसे भी उन अनेक ज्ञानोंमें एक ज्ञानकी बात नहीं बनती । इसमें भाई जिस तरह एक विवल्पज्ञानसे बहुत ज्ञानोंका जानना मान रहे हो तो मोधा ही मान जो ना कि एक ही ज्ञान कोई ऐसा होता है कि जो बहुत पदार्थोंको और बहुत प्रकारके पदार्थोंको जान लेता है । भारी तोड़-मरोड़का परिश्रम करनेसे लाभ क्या है ?

संख्या व सख्यावानका भेद बनाकर बहुज्ञानकी इन्कारिका रास्ता ढूँढनेका व्यर्थ प्रयास—अब कोई दूसरा दार्शनिक कहता है कि किमीको भी बहुत पदार्थोंका ज्ञान नहीं होता, किन्तु बहुत सख्याका ज्ञान होता है, याने जैसे १२ केले रखे हैं तो १२ केलोंका ज्ञान नहीं हो रहा, किन्तु केलेकी १२ सख्याका ज्ञान हो रहा—। समाधानमें इतना कहना ही पर्याप्त है कि बाह्य रे गजबकी बात, कैसा बुद्धिमें तोड़ा गया कि १२ केलोंका ज्ञान नहीं, किन्तु केलेकी १२ सख्याका ज्ञान है । अरे छोटे वच्चेसे लेकर बड़े बूढ़े तक वे १२ जो रखे हुए केले हैं उनका ज्ञान हो रहा कि नहीं ? उनकी जो १२ सख्या है तो क्या वह सख्या अलग धरी है पिटारेमें ? सख्यामें सख्यावानकी भिन्नता नहीं होती । वे केले १२ हैं और उनमें उनकी सख्या बतायी जा रही है । सख्यासे सख्या वाली चीज कोई न्यायी नहीं हुआ करती कि यह कहना कि बाह्य १२ केलोंका तो ज्ञान नहीं है, किन्तु केलेकी १२ सख्याका ज्ञान है—यह सब व्यर्थकी कल्पना है । जिस किमी भी पदार्थको देखते तो सारे पदार्थ जाननेमें आ गए । सबको स्पष्ट है कि बहुत पदार्थोंका ज्ञान हो रहा । अगर इस तरह बहुत पदार्थोंका ज्ञान न माना जाय तो फिर नगरका, वनका ज्ञान ही न हो सकेगा, क्योंकि नगर एक चीज तो नहीं, बहुत चीजोंका समुदाय है । वन एक चीज नहीं, बहुतसी चीजोंका समुदाय है । इस कारण यह मानना चाहिए कि कोई ज्ञान ऐसा होता है जो बहुत पदार्थोंकी जानकारी कर लेता है ।

यदि शङ्काकार दार्शनिक ऐसा मान लें कि जैसे सर्वज्ञ योगीका ज्ञान बहुत प्रकारके पदार्थोंका जानने वाला है, जैसे कि महसूस किरण वाला सूर्य एक ही साथ अनेक पदार्थोंका

प्रतिभास कर देने वाला है, ऐसा यदि मानें तो यह तो उचित ही है। सभीका ज्ञान ऐसा ही है, अन्तर आवरणका है। जिसके जितना आवरणका क्षयोपशम हो वह उतनी अवधिमें पदार्थोंको एक साथ जान लेता है।

पूर्व ज्ञानोंकी स्मृतिकी सहायतासे उत्तर उत्तर ज्ञानोंसे जानकर बहुज्ञान सिद्ध करनेका निष्फल प्रयास—यदि शङ्काकार दार्शनिक यह कहे कि सर्वज्ञके ज्ञानकी बात दूसरी है। यहाँ हम लोगोको जो प्रत्यक्ष हो रहा है और अनेक पदार्थोंका ज्ञान हो रहा है सो होता तो है प्रत्येक पदार्थका एक ज्ञान, लेकिन पूर्व ज्ञानके स्मरणकी मदद लेकर दूसरा ज्ञान चलता है और इस तरह मदद ले लेकर उत्तरोत्तर ज्ञान चलता है और तब यह परिचय बनता है कि बहुत पदार्थोंको जान लिया। जैसे कि वाक्यज्ञानमें भी ऐसा ही होता है जैसे एक वाक्य, एक पक्ति में लिखा है या एक पद ५-७ अक्षरोका है तो वे अक्षर जाने तो जा रहे हैं क्रमसे और उस शब्दका भाव क्या है यह समझा जाता है तब जब आखिरी अक्षर पढ़ लिया जाता है। तो वहाँ वह भाव केवल आखिरी शब्दमें तो नहीं बसा और न किसी एक-एक अक्षरमें बसा, किन्तु पूर्व अक्षर पढ़े, उसे स्मरणमें रखे, फिर दूसरे अक्षर पढ़े, उन्हें भी स्मरणमें रखे, फिर तीसरे पढ़े, इस तरह मानो ७ अक्षरका पद हो तो इस तरह उसका भाव आता है। तो अर्थ यह ही हुआ ना कि पहलेके अक्षरोका स्मरण हो, उसकी सहायता पाकर आखिरी अक्षरका ज्ञान करे, इसी तरह बहुतसे पदार्थोंका जो ज्ञान होता है सो होता तो है प्रत्येक पदार्थका अलग-अलग ज्ञान, पर वह उत्तरोत्तर ज्ञान पूर्व पूर्व ज्ञानका स्मरण पाकर बढ़ जाता है और उन बहुत पदार्थोंमें जो आखिरी पदार्थका ज्ञान है उसके होते ही यह स्पष्ट होता है कि मैंने बहुतको जान लिया, ऐसा दार्शनिकोका कहना युक्तिसंगत नहीं है, क्योंकि प्रत्यक्ष विदित हो रहा है कि बहुत पदार्थोंका जो ज्ञान होता है वह स्मरणकी मदद लेकर नहीं होता, किन्तु सीधा ही बहुत पदार्थ हैं तो उनका ज्ञान हो जाता है। तो जो लोग ऐसा मानते हैं कि स्मृतिकी मदद लेकर इन्द्रिय द्वारा उत्पन्न होता है बहुतका ज्ञान, तो वे यह बतायें कि बहुत और बहु-विध आदिक पदार्थोंमें जो अवग्रहज्ञान होता है, होता तो है इन्द्रियसे, मगर क्या वह स्मरण सापेक्ष इन्द्रियसे जाना जाता है या स्मरण निरपेक्ष इन्द्रियसे जाना जाता है ?

यदि शङ्काकार यह कहे कि स्मरण निरपेक्ष इन्द्रियसे जाना जाता है तब तो सही ही बात कह रहे और जब स्मृतिकी बात नहीं लेते इन्द्रियसे पदार्थोंका ज्ञान हो जाता है। तो यह क्षयोपशमविशेषकी ही तो बात है कि बहुत पदार्थोंका अवग्रहादिक हो जाता है। यदि दार्शनिक यह कहे कि नहीं, स्मरण सापेक्ष होकर ही इन्द्रियाँ बहुत आदिक पदार्थोंको जानती हैं याने एक पदार्थको जाना, उसका स्मरण रख लिया, इस तरह याद कर करके पदार्थोंको जानता है और जहाँ सब जान लिया गया तब ऐसा लगता है कि मैंने बहुत पदार्थोंको एक

साथ जान लिया । तो इस तरह अगर स्मरण सापेक्ष होकर इन्द्रिय जानती है, यह बात कहेगे तो यह बिल्कुल अमंगल है, प्रतीतिसे विरुद्ध है और यह भी समझें कि कोई पुरुष यदि नये पदार्थोंको जानता है जिन पदार्थोंको कभी जाना ही न था, ऐसे बहुत पदार्थोंको जानता है तो वहाँ तो स्मरणकी गुञ्जाइश भी नहीं । स्मरण तो तब ही होता है कि जब पदार्थोंको पहले जान लिया हो, बादमें देखे तो स्मरण हो । या बिना देखे भी स्मरण हो, पर जो पदार्थ नवीन हैं उनको देखकर ही एकदम बहुतका ज्ञान हो जाता है, इसलिए अवग्रहादिक ज्ञान-स्मृति सापेक्ष इन्द्रियसे नहीं उत्पन्न होते, किन्तु स्मृति निरपेक्ष ही साध्यवहारिक प्रत्यक्ष बनता है । इस कारण यह मान लेना चाहिए कि बहुत, बहु प्रकारके अनेकोंका ज्ञान एक ही ज्ञानके द्वारा स्पष्ट हो जाता है ।

बहु बहुविध पादि पदार्थोंके स्मरण प्रत्यभिज्ञान आदि प्रमाणोंकी संभवता—जैसे बहुत-बहुत आदिक पदार्थोंके विषयमें इन्द्रियज ज्ञान होता है, अवग्रह, ईहा, अवाय, धारणा नामके ज्ञान होते हैं, इसी प्रकार १२ प्रकारके अर्थोंमें ही स्मरण, प्रत्यभिज्ञान, तर्क आदिक ज्ञान भी हुआ करते हैं, क्योंकि इन १२ प्रकारके पदार्थोंका अवग्रह, ईहा, अवाय, धारणा—ये चार ज्ञान होते हैं । यहाँ तक तो शङ्काकारको मानना ही पड़ा । अब धारणाज्ञानके द्वारा जब उन पदार्थोंका दृढतम अवधारण हो गया तो फिर उन्हीं अर्थोंमें स्मरण आदिक ज्ञान भी होते हैं, यह अनुभव सिद्ध है, प्रतीति सिद्ध है । इसमें किसी प्रकारका विरोध नहीं है । अन्यथा अर्थात् यदि इन १२ प्रकारका पदार्थोंका स्मरणज्ञान न माना जाय तो सारी लोक-प्रवृत्ति नष्ट हो जायगी, क्योंकि जितना भी लोकका व्यवहार है, सम्बन्ध है, प्रवर्तन है, वह स्मृतिके आधारपर चल रहा है । और ऐसे ही १२ प्रकारके पदार्थोंकी स्मृतियाँ चल रही हैं तो उस पर होने वाला जो व्यवहार है वह व्यवहार खत्म हो जायगा । होता तो नहीं, इस कारण यह मानना चाहिए कि १२ प्रकारके पदार्थोंका अवग्रह, ईहा, अवाय, धारणा तो होता है, पर इनके स्मृति, प्रत्यभिज्ञान, तर्क आदिक भी होते हैं । यहाँ तक यह बात सिद्ध हुई कि मतिविशेषके चार प्रकार हैं—अवग्रह, ईहा, अवाय और धारणा । ये १२ प्रकारके पदार्थों का ज्ञान करते हैं ।

पदार्थोंके उत्पादनव्ययधौव्यात्मक होनेसे उनके सब प्रकारोंकी ज्ञेयता—प्रकरण मति-विशेषका है इसलिए उसकी ही बात गायी जा रही है । उस प्रसंगमें क्षणिकवादी शकाकार कहता है कि इन १२ प्रकारके पदार्थोंमें से कुछ ऐसे भी नाम हैं कि जिनका ज्ञान असम्भव है । जैसे क्षिप्रज्ञान कहा सो यह तो ठीक है, पदार्थ क्षणिक हैं, एक ही समय ठहरते हैं और तुरन्त ही ज्ञान न हो तो फिर कभी ज्ञान हो ही नहीं सकता, क्योंकि जब पदार्थ ही न रहा तो ज्ञान कहासे होगा ? इसलिए क्षिप्रज्ञान, तुरन्त ज्ञान यह तो सम्भव है, परन्तु अक्षिप्र अव-

ग्रह याने देरीसे जानना यह सम्भव नहीं, क्योंकि जाननेमें देर लगाओगे तब तक पदार्थ निपट ही चुका, क्योंकि सर्व पदार्थ क्षणिक ही होते हैं, फिर कुछ भी ज्ञान करोगे वह सब मिथ्या है। जितने भी पदार्थ हैं सभी पदार्थ एक क्षण ही ठहरा करते हैं, इसलिए पदार्थका क्षिप्र-ज्ञान तो होता है। जब एक क्षणसे अधिक काल तक कोई पदार्थ नहीं स्थिर रहता तो अक्षिप्रज्ञान कैसे सम्भव है ?

इस शङ्काके समाधानमें विचार करें कि क्या पदार्थ सब क्षणिक ही है ? अनुभव तो कहता है कि पदार्थ क्षणिक नहीं, किन्तु उत्पाद, व्यय, ध्रौव्यसे सहित है, याने पदार्थ प्रतिक्षण नवीन पर्यायसे उत्पन्न होते हैं, पूर्व पर्यायसे विलीन होते हैं और द्रव्यस्वभावसे स्थिर रहा करते हैं। तो पदार्थ क्षणिक ही हो यह तो है ही नहीं। प्रत्येक पदार्थ उत्पाद, व्यय, ध्रौव्य, इन तीन घर्मोंसे सहित हैं। अणु-अणु जो भी सत् है वह सब उत्पादव्ययध्रौव्य युक्त है तो उसमें यह भी बात आयी ना कि पदार्थ कालान्तर तक ठहरता हुआ ध्रुवरूप है। हाँ सूक्ष्म ऋजुसूत्रनयकी दृष्टिसे एक-एक पर्याय भले ही एक-एक समय तक ही रहती जानी जाती है, किन्तु व्यवहारनयसे या प्रमाण द्वारा यह जाना जा रहा है कि वस्तु अधिक काल तक ठहरती है। वस्तु तो एक ही है, पर्याय तो उसके एक क्षणका अंश है, पर वस्तु तो सदा रहने वाला है। तो इस तरह जब वस्तु बहुत काल तक ठहरती है तो उमका ज्ञान होना युक्त ही है।

अब दूसरा शङ्काकार कहता है कि हाँ ठीक कहा जा रहा है कि वस्तु सदा काल रहती है और वह ध्रुव है, अपरिणामी है, कूटस्थ है, इस कारणसे अक्षिप्र, अवग्रह तो सही है, किन्तु क्षिप्र, अवग्रह ठीक नहीं हैं, याने पदार्थको कई समयोंमें जान पाना यह बात ठीक बैठती है। ऐसा कहने वाले दार्शनिक भी सगत मतव्य नहीं रखते, कारण कि पदार्थ जैसा एकान्ततः क्षणिक नहीं है इसी प्रकार पदार्थ एकान्ततः कूटस्थ भी नहीं है। जो पदार्थ कालान्तर तक एकसे दिखते रहते हैं उनमें भी जैसे सूर्य, चन्द्र, वज्र, हीरा जैसे कठोर पदार्थोंमें भी प्रतिक्षण अपूर्व-अपूर्व अवस्थायें बनती रहती हैं। परमाणुओंका खिरना, अन्य परमाणुओंका आना और तत्कृत जो अवस्थायें हैं वे भिन्न-भिन्न रहती हैं। इससे पदार्थ उत्पादव्ययध्रौव्य युक्त हैं, अतएव ज्ञानावरणके क्षयोपशमके अनुसार क्षिप्र अवग्रह ज्ञान भी होते हैं और अक्षिप्र अवग्रह ज्ञान भी होते हैं तो बहु बहुविधादिक अनेक प्रकारके पदार्थोंका ज्ञान होना विरुद्ध नहीं है। चूँकि पदार्थ उत्पादव्ययध्रौव्यात्मक है, अतएव शीघ्र अवग्रह हो जाना, शीघ्र ईहा, अवाय आदिक हो जाना जैसे सम्भव है उसी तरह अक्षिप्र अवग्रह हो जाना, अक्षिप्र, ईहा आदिक हो जाना भी सम्भव है।

अप्राप्यकारी चक्षु और मनसे अनिसृत ज्ञान व अनुक्तज्ञान होनेकी असंभवताका शङ्काकार द्वारा उद्घाटन—अब इस प्रसंगमें कोई शङ्काकार दार्शनिक कहता है कि देखिये

जो प्रत्यक्षज्ञान होता है वह इन्द्रिय और पदार्थोंका सयोग पाकर होता है। किसी भी प्रकार का सम्बन्ध बने, सम्बन्ध करके होता है। उसमें से दो साधन ऐसे हैं चक्षु और मनके, जिनके द्वारा पदार्थोंका सयोग न हो तो भी ज्ञान हो जाता है। जैसे छूना तब ही बनता है जब पदार्थका सम्बन्ध बने। यह पदार्थ ठंडा है या गर्म है—यह ज्ञान तब होता है जब पदार्थको छुवे। खट्टा मीठा रसका अवग्रह आदिक तब होता है जब उन-रसोंका, रसवान पदार्थोंका रसनासे सम्बन्ध बने। सूघना भी ऐसे ही बनता है। चाहे नाक-सुगन्धित पदार्थोंके पास जाय, चाहे सुगन्धित पदार्थके सूक्ष्म स्पर्श नाकके पास आये, जब सम्बन्ध होता है तब ज्ञान होता है। कर्णोन्द्रियसे भी ऐसा ही है कि जब शब्द कर्णसे सम्बन्धित हो तब ज्ञान होता है, मगर चक्षुमें तो यह बात नहीं है कि एक पदार्थके पास जाय, भिडे तब ज्ञान हो, और मनकी भी यह बात नहीं कि मन उस पदार्थके साथ भिडे तब ज्ञान हो। तो जब साधनकी यह विशेषता है तो अनिसृत और अनुक्त पदार्थका याने जो पदार्थ पूरा निकला नहीं, जैसे जलमें डूबा हुआ हाथी है और जो बात पूरी कही नहीं गई, ऐसे पदार्थोंका ज्ञान चार इन्द्रियसे कैसे हो सकता? याने स्पर्शन, रसना, घ्राण और कर्ण जो इन्द्रिया पदार्थोंको छूकर जानती है उन इन्द्रियोंके द्वारा अनिसृत और अनुक्त पदार्थ कैसे जाना जायगा? क्योंकि जो निकला नहीं है उसको इन्द्रियाँ छू नहीं सकती। जो कहा नहीं गया उसका कर्णसे सम्बन्ध कैसे बन सकता? तो चार इन्द्रियका सम्बन्ध अनिसृत और अनुक्त पदार्थोंके साथ नहीं हो सकता, इस कारण जो भिडकर जानने वाली चार इन्द्रियाँ हैं उनके द्वारा अनिसृत और अनुक्त अर्थका अवग्रह, ईहा आदिक न होंगे। यदि स्पर्शन आदिकके द्वारा अनिसृत और अनुक्त पदार्थोंका ज्ञान अवग्रह आदिक मान लिया जाय तो यह भी अप्राप्यकारी हो जायगा, याने जैसे आँख और मन पदार्थ से भिडे बिना जान लेते हैं उसी तरह स्पर्शन आदिक भी पदार्थसे भिडे बिना जान लेवे, फिर तो जैसे मिठाई खाना है, बस बाजारमें खड़ा हो जाय और मिठाईका मवाद लेता रहे, क्योंकि अब तो बिना भिडे ही स्पर्शन, रसना, घ्राण और कर्णसे तुमने विषयको जानना मान लिया। भले ही पेट न भरे, पर आनन्द तो उसे आ जायगा, पर ऐसा होता नहीं। चार इन्द्रियाँ—स्पर्शन, रसना, घ्राण और कर्ण ये तो पदार्थोंसे भिडकर ही जानते हैं और चक्षु एवं मन-ये भिडकर नहीं जानते। तब ही तो यह व्यवस्था रखी है कि चक्षु और मनसे व्यञ्जनावग्रह नहीं होना, क्योंकि उनसे स्पष्ट ज्ञान ही बनता है।

योग्य देशावस्थिति प्राप्तिरूप सबधके कारण सर्व पदार्थोंके ज्ञानोंकी व्यवस्था बताते हुए समाधान—शङ्काकारका ऐसा कहना सगत नहीं है। कारण कि यहा इन्द्रिय और पदार्थका सम्बन्ध प्राप्तिरूप है, भिडने और न भिडनेसे मतलब नहीं है। सो अनिसृत पदार्थ और अनुक्त पदार्थकी भी उनके सूक्ष्म अंशोंको कई जगहसे प्राप्ति रूप सम्बन्ध बन जाता है।

जैसे जलमे हाथी डूबा है और दिख रही केवल सूँड और उसी समय डूबे हुए उस ही हाथी के सब अवयवोंका जाननरूप, प्राप्ति रूप सम्बन्ध बन रहा है और भी बातें देखी जाती हैं; चार हाथ दूर आग रखी है और हम स्पर्शन इन्द्रियसे उसकी गर्मी समझ लेते हैं तो सूक्ष्म अशोसे उस फैली हुई अग्निको छू लेते हैं। अग्निका पिण्ड नहीं फैला, पर अग्निका निमित्त पाकर पासके स्कन्ध गर्म हो गए, जो दिख नहीं सकते, सूक्ष्म है। कोई अशोमे गर्मी है तो वे उष्ण स्कन्ध भी तो अग्निस्वरूप ही माने गए हैं। और भी देख सकते हैं—दूर पर कोई खटाई कूट रही है तो उसके खट्टेपनका ज्ञान भी तो हो जाता है। कोई सूक्ष्म अशोसे रसना द्वारा ससर्ग बन गया, कोई सुगन्धित पदार्थ रखा है, इत्रादिक दूर रखा है, पर इत्रके उस सम्बन्धसे छोटे-छोटे अश भी वहाँकी सुगन्ध रूप परिणाम जाते हैं और नासिका द्वारा उन अशोकी प्राप्ति बन जाती है तो लो अग्निःसृत पदार्थोंकी गन्धको भी सूँघ लिया। किसीको पता ही नहीं कि इत्र धरा कहाँ और सुगन्ध ले ली जाती है। बहुत दूर पौद्गलिक शब्द हो रहे, पर पासके अनेक छोटे-छोटे अवयवोंसे फैल-फैलकर कान तक आ जाते हैं और सुनाई देने लगते हैं। तो चार इन्द्रियाँ जब प्राप्यकारीपनकी रक्षा भी कर रही और उनके द्वारा अग्निःसृत और अनुक्त पदार्थोंका अवग्रहादिक ज्ञान भी हो रहा तो सम्पूर्ण पदार्थोंकी ऐसी ही कला है कि उनकी पारिणामिक लहरें चारों ओर फैलती हैं अर्थात् उनका निमित्त पाकर पासका स्कन्ध समुदाय इसके अनुरूप परिणाम जाता है।

जैसे चमकदार पदार्थोंके निमित्तसे निकट निकटवर्ती पदार्थ चमक जाते हैं, दुर्गन्धित वायु होनेसे पदार्थ दुर्गन्धित हो जाते हैं। और की तो बात ही क्या, कही-कही तो छोटे-छोटे बच्चोंका खेल या नाटक या कुछ गोष्ठी हो रही हो और उस बीचमे कोई गम्भीर विद्वान भी बैठा हो तो भी उसमे कुछ बचपन जैसा प्रवर्तन बन जाता है। अथवा विद्वान बैठा हो तो छोटे-छोटे बालकोंमे भी कुछ गम्भीरता आ ही जाती है। तो ऐसे ही ये पदार्थ जो चार इन्द्रियके विषयभूत हैं वे पदार्थ भी किसी न किसी रूपसे इन्द्रियसे सम्बन्धित होकर ज्ञात हो जाते हैं, इसमे किसी भी प्रकारका विरोध नहीं है। तब वह समझना कि बहु आदिक १२ प्रकारके पदार्थोंका अवग्रह, ईहा, अवाय, धारणा—ये चार प्रकारके साव्यवहारिक प्रत्यक्ष होते हैं। अग्निःसृत और अनुक्तमे जो शंका उठायी गई थी कि इनका ज्ञान प्राप्यकारी चार इन्द्रिया कैसे कर लेगा ? सो यह बात है कि किन्ही भी अशोसे इनका सम्बन्ध होता है। पूर्णभावना से न हो फिर भी किन्ही-किन्ही अशोसे सम्बन्ध होता है और अवग्रह ज्ञान आदिक बन जाते हैं और इस दृष्टिसे चक्षुमे और अन्य इन्द्रियोमे अन्तर है। चक्षुका तो सभी प्रकारसे कुछ भी सम्बन्ध नहीं बनता है, किन्तु अभिभुज हो तो वे असम्बद्ध अर्थको जान लेती हैं। इस दृष्टिसे चक्षुको अप्राप्यकारी कहा। वहाँ अन्य इन्द्रियोके अर्थकी भाँति सूक्ष्म अशोसे नेत्रमे भिड़ जायें,

ऐसा सम्बन्ध नहीं, बल्कि भिड जाये तो देखनेमें बाधा ही आयेगी । तो जो इन्द्रिय जिस विधिसे ज्ञान करने का कारण बनती है उस विधिसे कारण है । होता सबका ज्ञान है । इस प्रकार निश्चय हुआ कि बहु, बहुविध, क्षिप्र, अनिमित्त, अनुक्त, अध्रुव और इनसे उल्टा एक एकविध, अक्षिप्र, निमित्त, उक्त और ध्रुव, इन १२ प्रकारके पदार्थों का अवग्रह, ईहा, अवाय और धारणा ये चार प्रकारके सांख्यवैशेषिक प्रत्यक्ष होते हैं ।

योग्यदेशावस्थितिक प्राप्तिरूप सम्बन्धसे इन्द्रियो द्वारा ज्ञान होनेके तथ्यका पुनः स्मरण—प्रकरण यह चल रहा है कि अनिमित्त और अनुक्त पदार्थोंका अवग्रहादिक कैसे हो जाता है ? तो उत्तर यह दिया गया था कि अनिमित्त और अनुक्त पदार्थोंके विषयमें भी किसी न किसी अवयव रूपमें इन्द्रिय मनका प्राप्तिरूप सम्बन्ध बन जाता है । यहाँ प्राप्ति अर्थ है योग्य देशमें पदार्थका स्थित रहना, भिडना मिलना यह अर्थ नहीं है । सो जो पदार्थ अनिमित्त है, पूरा प्रकट नहीं है उसका कोई ही अवयव निकला है तो इतनेका ही प्राप्तिरूप सम्बन्ध बन जानेपर अवयवोंका जो ज्ञान कर लिया जाता है वह अनिमित्तवग्रह है । इसी प्रकार किसीने कोई बात कह न पायी पूरी, थोड़ी ही कही, मगर उसका चेहरा मुद्रा आँखसे देखकर पहिचान ली जाती है कि इसका अभिप्राय यह है । तो कुछ अवयवोंका सम्बन्ध बना उससे ज्ञान लिया गया । तो इस तरह अनिमित्त और अनुक्तका भी अवग्रह होना सम्भव है ।

ज्ञानकी योग्यता व ज्ञेयकी उपादव्ययध्रौव्यात्मकतासे विविध ज्ञानोंकी सिद्धि—सूत्र में यह बताया है कि बहु, बहुविध, क्षिप्र, अनिमित्त, अनुक्त और अध्रुव तथा इनसे विपरीत एक, एकविध, अक्षिप्र, निमित्त, उक्त एवं ध्रुव इन १२ प्रकारके पदार्थोंका याने इन १२ धर्मों से युक्त वस्तुका ज्ञान होता है । सो यह बात भली-भाँति प्रतीतिसिद्ध है । जो लोग ऐसी शङ्का रखते थे कि पदार्थ क्षणिक है, इसलिए ध्रुवका अवग्रह न होगा । कोई कहते थे कि पदार्थ नित्य है, सदा परिणामी है, इस कारण अध्रुवका अवग्रह न होगा, यह उनकी मान्यता गलत है, क्योंकि पदार्थ नित्यानित्यात्मक है । नित्यानित्यात्मक है पदार्थ, ऐसा सुनकर कोई शंका करने लगे तब तो विरोध हो ही गया, उसीको नित्य कहा, उसीको अनित्य कहा । सो यह भी मोचना सही नहीं है, क्योंकि जिस दृष्टिसे नित्य कहा उसी दृष्टिसे अनित्य कहा जाय तब तो विरोध है, पर नित्यकी दृष्टि दूसरी है, अनित्यकी दृष्टि दूसरी है, ऐसे परस्पर विरुद्ध धर्मोंका एक पदार्थमें अवस्थान देखा जाता है । पदार्थ नित्य है द्रव्यदृष्टिमें । चूँकि सत्त्व सदा रहेगा, इस कारणसे नित्य है और अनित्य है पर्यायदृष्टिमें ।

जो अवस्था जिस क्षण है वह अवस्था अगले क्षण नहीं होती, ऐसा प्राकृतिक नियम है । भले ही चाहे कई पदार्थ एकसा ही काम कर रहे हैं, पर जो पहले समयमें काम है दूसरे समयमें नहीं । दूसरे समयमें अन्य है । यदि पहला ही काम आगे हो रहा, ऐसा माना जाय

तो इसके मायने है कि हो ही नहीं रहा । जो काम था वही रहा और रहा भी क्या ? तो वस्तु फिर अवस्थाशून्य हो जायगी, अपरिणामी हो जायगी । एक ज्ञानके द्वारा भगवान् प्रतिक्षण तीन लोक तीन कालको जानते रहते हैं । पहले सब कुछ जान लिया, कुछ दूसरे समय का वही सब कुछ जाना जा रहा । अस्तु तो जाना नहीं जाता । सत् सब थे, सब जाने गए । दूसरे समयमें भी सत् सब जाने गए । लेकिन पहले समयकी शक्तिसे, परिणतिसे पहले समयमें जाना, दूसरे समयकी परिणतिसे दूसरे समयमें जाना, इस कारण अवस्था प्रतिक्षण नवीन-नवीन प्रत्येक पदार्थमें होती है, और इस दृष्टिसे पदार्थ अनित्य है । तो यहाँ कोई यह भी न कहे कि जैसे ध्रुवका अवग्रह कैसे ? मेरू पर्वत आदिक ये ध्रुव है और उनका ज्ञान होता है तो वह तो ध्रुव ही है, अध्रुव तो न रहे, और जो अध्रुव चीज है, जैसे बिजली तडकी वह अध्रुव ही तो रही, ध्रुव तो न रही, तो नित्यानित्यात्मक तो कोई पदार्थ हो नहीं सकता ।

समाधान इसका यह है कि जो सुमेरूपर्वत ध्रुव है, सत् है उसमें भी प्रतिक्षण परिवर्तन होता रहता है । कितने ही परमाणु नये आते हैं, कितने ही परमाणु उससे अलग हो जाते हैं और उसकी परिणति विविध यो होती रहती है, तो स्थूल दृष्टिसे ध्रुव है, पर प्रमाण-दृष्टिसे तो वह नित्यानित्यात्मक है । इसी तरह जो बिजली चमकी और चमक मिट गई तो बिजली क्या थी ? कोई पुद्गल परमाणु थे सो चमक रूपमें आ गए थे, दो चमक न रही तो क्या वे पुद्गल परमाणु मिट गए ? अब वे पुद्गल परमाणु चमक रूपमें नहीं हैं, अन्य रूपमें है । तो पदार्थ तो नित्यानित्यात्मक रहा, वे परमाणु तो सदा रहेंगे । इस प्रकार प्रत्येक पदार्थ नित्यानित्यात्मक है, स्थूल दृष्टिसे तो समझमें आ रहा उसकी अपेक्षा ध्रुव और अध्रुव कहा जाता है । ध्रुवका ज्ञान करना, अवग्रह करना, ध्रुवावग्रह है । अध्रुवका अवग्रह करना, ज्ञान करना अध्रुवावग्रह है ।

इस तरह इस सूत्रमें यह बताया गया कि जो मति, स्मृति, संज्ञा, चिन्ता, अनुमान ये मतिविशेषके प्रकार हैं, तो ये इन्द्रिय और मनके निमित्तसे होते हैं तथा इनमें मतिविशेषके हैं अवग्रह, ईहा, अवाय और धारणा भेद, तो ये चार भेद तथा अन्य मतिज्ञान ये सब बहुत बहुविध आदिक १२ प्रकारके पदार्थोंमें होते हैं याने उन पदार्थोंका ज्ञान होता है । अब दार्शनिक जिस प्रकार मानते हैं इस प्रकारसे यहाँ एक जिज्ञासा होती है कि इन १२ प्रकारके धर्मोंका ही ज्ञान होता है या यह धर्म जिसमें है उस पदार्थका ज्ञान होता है, इस विषयको स्पष्ट करनेके लिए सूत्र कहते हैं—

अर्थस्य ॥१७॥

सामान्यविशेषात्मक पदार्थका कतिपय धर्मोंके रूपमें अवग्रहादिका अभ्युदय—सूत्रका अर्थ है पदार्थका । अनुवृत्तिसे अर्थ कर लिया जायगा कि पदार्थके बहुत बहुविध आदिक धर्मोंका

अवग्रह आदिक होता है । एक जिज्ञासा हुई थी कि जो पूर्व सूत्रमें बहु आदिक ६ धर्म वहे और उनका उल्टा धर्म कहा एक, एकविध आदिक, सो ये १२ प्रकारके धर्म किस धर्मके होते हैं, जिन धर्मोंका ज्ञान करना बताया है वे बहु बहुविध आदिक किस धर्मके हैं, इसका उत्तर देनेके लिए यह सूत्र कहा है कि ये १२ प्रकारके धर्म पदार्थमें होते हैं याने जाना तो जाता है पदार्थ ही, पर उस पदार्थको किस रूपसे जाना जाता है, यह ज्ञानोकी अलग-अलग बात है, पर जाननेमें पदार्थ ही आता । जैसे आँखसे रूप देखा तो क्या आँखने खाली रूपको जान लिया ? खाली रूप कुछ है ही नहीं, जाना ही नहीं जा सकता, किन्तु जाना गया पदार्थ, और वह पदार्थ रूपमुखेन जाना गया । केवल रूपको कोई नहीं जान सकता याने पदार्थ तो जाना न जाय और खाली रूपको जाना जाय, ऐसा सम्भव ही नहीं, क्योंकि पदार्थ तो हो नहीं और कही रूप-रूप ही धरा हो, ऐसा कही होता ही नहीं है । तो जाना तो जाता है पदार्थ ही, पर पदार्थ रूपमुखेन जाननेमें आया, धारणके द्वारा गंधमुखेन जाननेमें आता, ऐसा भिन्न-भिन्न इन्द्रियो द्वारा भिन्न-भिन्न रूपमें जाना जाता है, और जाना जाता है पदार्थ ही । जैसे कोई आत्माका ज्ञान करे तो अनेक प्रकारसे करता है । आत्मामें दर्शन गुण है, चारित्र्य गुण है, आनन्द गुण है आदिक या आत्मामें क्रोध है, मान है, जिस किसी भी तरहसे आत्माके बारेमें जाना तो क्या कोई खाली क्रोधको जान सकता है ? अरे क्रोधसहित आत्माको जाना जा रहा । क्या कोई खाली आनन्द नामके धर्मको जान सकता है ? नहीं । आनन्दरूपमय आत्मा को जाना जा रहा है । आत्माको ही आनन्द रूपमें जाना, ज्ञानरूपमें जाना, अन्य अवस्था रूप में जाना, जाना पदार्थ ही । चाहे जैसे कोई मीठा रस खाना चाहता है तो उससे कहो कि पदार्थको तो छूना नहीं, मुखमें रखना नहीं और खाली मीठा तुम चख लो, तो मीठा अलगसे कहाँ चखा जायगा ? मीठा कुछ अलग है ही नहीं, मीठा रस असत् । पदार्थ ही जाना गया है स्वादमें, केवल मीठा नहीं जाना गया, तो जितना भी ज्ञान होता है जिस किसीको भी वह सब पदार्थका ज्ञान होता है । पदार्थका ज्ञान जिस किसी भी रूपमें हो जाय यह साधन कारण योग्यता आदिककी कला है ।

धर्मोंसे धर्मका अभेद और उनका परिचय करनेके लिये भेदव्यवहार—कोई शङ्का-कार पूछ रहा है कि हमको तो यह नहीं ज्ञात कि धर्मों याने पदार्थ कोई चीज है, जो कुछ है वह सब धर्म धर्म ही पूर्ण पूर्ण वस्तु है अन्यथा बताओ जैसे रूपका और पुद्गलका ही विचार कर लो । रूप धर्म है, पुद्गल धर्म है याने रूपवान है तो वह रूप पुद्गलसे न्यारा है कि अभिन्न है । अगर कहो कि रूप पुद्गलसे अलग है तो पुद्गलका यह रूप है, यह कैसे कह सकते ? जब अलग ही है तो जिस चाहेका कह दो या किसीका ही न कह सकें । रूप रूप है, तो रूप अगर पुद्गलसे न्यारा है तो यह पुद्गलका है, यह कथन ही गलत है और

कहो कि रूप पुद्गलमे एकमेक है तो एकमेकके मायने यह है कि रूप और पुद्गल एक हो गए, दो रहे ही नहीं, तो नाम ही क्यों लो यह ? ऐसे ही बहुबहुविध आदिक जो १२ धर्म कहे, ये पदार्थके बताये जा रहे हैं तो यह बताये कोई कि ये १२ धर्म पदार्थसे भिन्न हैं या अभिन्न हैं ? अगर पदार्थसे भिन्न हैं तो ये पदार्थके धर्म हैं, यह कथन ही गलत हो जायगा । अगर पदार्थोंसे अभिन्न हैं तो दो नाम ही न कहना चाहिए । चीज एक ही है । धर्म धर्मों ही न रहे ।

इस शङ्काके समाधानमें अधिक कहना तो यो व्यर्थ है कि यह सारी बात प्रतीति सिद्ध हो रही है । पुद्गलसे रूप कही अलग नहीं दिखता और पुद्गलको ही देखकर आँखसे खुले रूपमें जाना जा रहा है, घ्राणसे गंध जाना जा रहा है, रसनासे केवल रस जाना जा रहा है, और अलग सो है नहीं और परिचय अलग-अलग रूपसे हो रहा, इसीके मायने है कि किसी दृष्टिसे तो यह भिन्न कहा जा सकता और किसी दृष्टिसे इसे अभिन्न कहा जा सकता, ऐसे ही जब बहुबहुविध आदिक धर्मोंका ज्ञान हो रहा है तो वह ज्ञान सब एक मतिज्ञान है । उसका विषय यह पदार्थ है । उनका उस-उस रूपमें ज्ञान हो रहा ।

पूर्वोक्त दो सूत्रों सहित इस सूत्रका प्रतिलोमविधिसे अर्थ—इससे पहले सूत्र कहे गए हैं उनको अगर एक ही जगह रखकर एक ही वाक्य मान लिया जाय तो यो अर्थ होगा—सूत्र यो है—अवग्रहेहावायधारणाः, बहुबहुविधक्षिप्रानिःसृतानुक्तध्रुवाणां सेतराणाम्, अर्थस्य । अब इन तीन सूत्रोंका विपरीत प्रकारसे अर्थ बनाओ । पदार्थके बहुबहुविध आदिक १२ प्रकारके धर्मोंका अवग्रह, ईहा, अवाय और धारणा होता है । पदार्थ क्या चीज है ? इस विषयमें कुछ थोड़ा और समझना है । पदार्थ मायने व्यक्त पदार्थ । चूँकि आगे सूत्र आयगा व्यञ्जनस्यावग्रह अर्थात् अध्रुव पदार्थके अवग्रह ही होता है, उससे भी यह ध्वनित हुआ कि यहाँ अर्थस्यवा अर्थ है कि व्यक्त पदार्थके अवग्रह, ईहा, अवाय और धारणा—ये सब मतिविशेष होते हैं । तो द्रव्य और पर्यायस्वरूप जो पदार्थ है उसीका नाम है व्यवक्त पदार्थ । यद्यपि पदार्थ ही व्यञ्जनविग्रहका विषय है, मगर अर्थावग्रहका विषय है व्यक्त पदार्थ, जो स्पष्ट हुआ और जब स्पष्ट नहीं हुआ ज्ञानमें तो वह कहलाना है अव्यक्त पदार्थ, जिस पदार्थका व्यञ्जनावग्रह ज्ञान होता है । तो पदार्थरहित पदार्थकी पर्याय नहीं जानी जाती, किन्तु पर्याययुक्त पदार्थ जाना जाता है, क्योंकि कोई भी वस्तु पर्यायसे रहित नहीं है और कोई भी पर्याय वस्तुसे रहित नहीं है । चीज है और प्रतिक्षण उसमें अवस्थायें आती रहती हैं, इस प्रकार यह सिद्ध हुआ कि पदार्थके बहु आदिक धर्मोंका अवग्रहादिक होता है और यही मतिज्ञान माना गया है । अब अव्यक्त पदार्थके कौन-कौनमें मतिविशेष होते हैं, इसका उत्तर देते हैं ।

व्यञ्जनास्यावग्रहः ॥१८॥

अव्यक्त पदार्थके अवग्रह तक ही हो सकनेका नियम — व्यञ्जन पदार्थके अर्थात् अव्यक्त पदार्थके अवग्रहज्ञान होता है । यहाँ व्यञ्जनका अर्थ अव्यक्त है । अव्यक्त पदार्थके याने अस्पष्ट पदार्थके अवग्रह ही होगा । ईहा, अवाय, धारणा, स्मरण, प्रत्यभिज्ञान, तर्क, अनुमान—ये ज्ञान नहीं होते । कोई शका करता है कि जब पहले सूत्रमे बता दिया कि व्यक्त पदार्थके अवग्रहादिक होते हैं तो अपने आप सिद्ध हो गया कि व्यञ्जन पदार्थके अवग्रह ही होता है, ईहा आदिक न होंगे ? इसके समाधानमे कहते हैं कि यह सूत्र नियम करनेके लिए कहा गया है याने अव्यक्त पदार्थके अवग्रह ही होता है । जब कोई बात अपने आप सिद्ध होती है और उसे दुबारा कहा जाय तो उसमे नियम बन जाया करता है । अव्यक्त चीज क्या ? अव्यक्त स्पर्श, अव्यक्त रस, अव्यक्त गंध और अव्यक्त शब्द । आँखोंसे जो देखा जायगा वह अव्यक्त नहीं रह सकता व स्पष्ट रहेगा । चाहे पासका देखे, चाहे दूरका देखे । मनसे जो सोचा जायगा वह अव्यक्त न रहेगा, चित्तमे स्पष्ट हो जायगा, पर स्पर्श, रस, गंध, शब्द—ये चार किसीको स्पष्ट भी ज्ञात होते हैं, किसीको अस्पष्ट भी ज्ञात होते हैं । जैसे छूनेमे कुछ आया तो कभी किसीको ऐसा लगता है कि क्या था ? कुछ था, समझमे न आया, कैसा था, क्या था ? इसी तरह रस, गंधका भी होता है और शब्दका भी समझमे आता है । चले जा रहे है, कोई शब्द सामान्य रूपसे सुननेमे आये, फिर खत्म, फिर सोचते भी है कि किसका शब्द था वह, पर निर्णयमे नहीं आ पाता । तो ऐसे अस्पष्ट पदार्थका अवग्रह होता है ।

यहा यह समझना चाहिए कि रूपका और मनके विषयका अस्पष्ट अवग्रह क्यों नहीं होता, शेष चारका अस्पष्ट क्यों होता ? तो इसका कारण यह है कि जो इन्द्रियसे भिड़कर जाननेमे आया उसका तो स्पष्ट और अस्पष्ट—इन दोनों तरह ज्ञान होता है, और जो पदार्थ इन्द्रियसे भिड़े बिना दूरसे ही समझमे आ जाय वह पदार्थ स्पष्ट ही होता है याने साफ जानने मे आता है ।

अप्राप्यकारी इन्द्रिय द्वारा जन्य ज्ञानमे अस्पष्टताका अनवकाश—सुननेमे भले ही उल्टी बात लग रही होगी कि जो पदार्थ बहुत दूर है वह तो हो जाता है बिल्कुल साफ विदित और जो पदार्थ इन्द्रियसे भिड़े वह पदार्थ साफ भी विदित हो और न भी हो, यह उल्टा कुछ नहीं है, स्पष्ट चीज है । जैसे कोई बोरा घड़ा है, उसपर दो-चार बूंद पानीके डाल देवें तो वह अव्यक्त गीला होता है । समझमे तो न आयगा कि गीला हो गया और उस पर १०-१५-२० बूंद पानी डालता रहे तो स्पष्ट समझमे आता कि यह घड़ा गीला हो गया । तो चूँकि वह जल भिड़ता है घड़ेसे तो उसमे दोनों प्रकार हो गए—कितना भिड़े तो अव्यक्त रहे और कितना भिड़े तो स्पष्ट हो जाय । और जैसे दूरसे रोशनी हुई घड़ेपर, घड़ा व्यक्त हो गया, मालूम पड गया, चाहे धुंधला दिखे, चाहे कैसा ही । स्पर्शन इन्द्रिय स्पर्शसे भिड़कर

जानती है। चीज छूनेमें आयी तो ठंडा गर्म आदिक जाना जाता है। अब किस तरह छूनेमें आये तो बढ़िया जाना जाय और कितना छूनेमें आये तो साफ न जाना जाय, यह भेद पड जाता है। पर आँखोंसे जब पदार्थ देखते हैं तो वहाँ यह भेद नहीं पडता, क्योंकि नेत्र पदार्थ से भिडकर नहीं जानते, दूरसे जानते। तो जो दीखा वह साफ ज्ञानमें आ जाता है। ऐसे ही मनसे जो सोचा—सामने एक बना हुआ सा रहता है। तो यह व्यञ्जनावग्रह चूँकि आँखोंसे और मनसे नहीं हो सकता, इससिए यह अस्पष्ट ही है, स्पष्ट नहीं होता, पर ईहा आदिक स्पष्ट के होंगे, अस्पष्टके न होंगे। अवग्रह तो कहते हैं किसी पदार्थको जानने चले तो प्रारम्भमें जो सामान्य जानकारी बनती है उसका नाम है अवग्रह, फिर उसी पदार्थमें कुछ विशेषका ज्ञान होता है विशेषरूपसे। जैसे दूरसे देखा कि यह मनुष्य है, ऐसा जाना तो अवग्रह है और जब यह जाना कि यह अमुक चदसे है यह हुआ ईहा और जब समझमें आ जाय कि अमुक चद ही हैं तो वह हुआ अवाय और उसे न भूले तो यह हुई धारणा। तो ईहा, अवाय, धारणा तो तब ही होंगे जब पदार्थ स्पष्ट हो जाय। तो अस्पष्टके अवग्रह ही होता, ईहा आदिक नहीं हो सकते। ऐसा नियम बनानेके लिए यह सूत्र कहा गया है।

यहाँ कोई पूछे कि जब इन्द्रियसे अर्थावग्रह जाना, इन्द्रियसे व्यञ्जनावग्रह जाना, फिर इन दोनोंमें यह भेद कैसे आया कि व्यञ्जनावग्रह तो अस्पष्टको जाने और अर्थावग्रह स्पष्ट जाने? तो इसका उत्तर यह है कि जानने वाले जीवके ज्ञानावरणके क्षयोपशमकी विशेषता है। जिसको विशेष क्षयोपशम है वह स्पष्ट जानता है, जिसको हीन क्षयोपशम है वह अस्पष्ट जानता है। यहाँ यह शका न रखनी कि जो प्रत्यक्ष होता है सो स्पष्ट ही है। प्रत्यक्ष स्पष्ट और अस्पष्ट दोनों तरह होते हैं। मगर कहा क्यों गया कि प्रत्यक्षज्ञान स्पष्ट होता है? कहा यो गया कि जितने अशोमे कुछ परख पाया वहाँ आशिक स्पष्टता है। जैसे कभी तेज धूपमें, प्रकाशमें आँखें मीचकर बैठ जायें तो भी कुछ दिखता सा है अथवा उल्लू वगैरा जो दिनमें नहीं देख पाते तो आखिर दिनमें कुछ देख सकते हैं, मगर सब अस्पष्ट है। जिसकी आँखोंमें रोग है, जिसको कम दिखना तो वह कहता ना कि भाई हाथ दो हाथ दूरकी चीज दिखती है, मगर धुँधलीसी तो देखे वह स्पष्ट और धुधला वह अस्पष्ट। दूरसे वृक्षोंको देखा। जो देखा वह स्पष्ट और कितना बड़ा है, कैसा है, यह ज्ञात न होना सो अस्पष्ट। इसी तरह इस साव्य-वहारिक प्रत्यक्षमें अस्पष्टका ज्ञान, स्पष्टका ज्ञान दोनों ही सम्भव हैं और फिर स्याद्वादमें तो शङ्का ही नहीं है, क्योंकि यहाँ तो वास्तवमें इन ज्ञानोंको परोक्ष कहा गया। 'आद्ये परोक्ष, यह एक स्वयं सूत्र है कि मतिज्ञान, श्रुतज्ञान परोक्षज्ञान होते हैं, पर व्यवहारसे ये मतिविशेष प्रत्यक्ष वहे गए। तो उसके साव्यवहारिकमें स्पष्ट और अस्पष्ट वर्मरूपसे जाना जाता है। इस तरह यह सिद्ध हुआ कि अस्पष्टका अवग्रह व्यञ्जनावग्रह है और स्पष्टका अवग्रह अर्थावग्रह है।

अस्पष्टप्रतिभासी व्यञ्जनावग्रहमे श्रुतलक्षणत्वका अभाव—यहाँ शकाकार कहता है कि जो यह बताया गया कि अवग्रहज्ञान अर्थके धर्मोका होता है और यह अस्पष्ट भी होता और स्पष्ट भी होता है। अस्पष्ट अवग्रहको व्यञ्जनावग्रह कहा है। स्पष्ट अवग्रहको अर्थावग्रह कहा है। और अस्पष्ट अवग्रहके लिए दृष्टान्त दिया है कि जैसे दूर देशमे रहने वाले वृक्षादिक मे जो ज्ञान हम लोगोको होता है वह अस्पष्ट ज्ञान है, वहाँ कुछ विशेष नहीं जाना जा रहा है। इसी प्रकार जो दिनमे नहीं देख पाते, रात्रिमे ही जिन्हे दिखता है विशेष, तो जब दिन होता है तब सूर्यकी किरणोमे थोडा काला-काला सा दिख जाता है तो वहाँ भी विशेष अशको विषय नहीं किया, सो यह बात तो हम मानते हैं, लेकिन यहाँ हमारा यह कहना है कि ऐसा जो अस्पष्ट अवग्रह हुआ जिन्हे कि व्यञ्जनावग्रह कहा जा रहा है, यह अस्पष्ट ज्ञान इन्द्रियजन्य नहीं है, यह अवग्रह ही नहीं है, किन्तु अस्पष्ट होनेके कारण श्रुतज्ञान है, क्योंकि अस्पष्ट विकल्परूप तर्कणाये करना श्रुतज्ञानका काम है।

इस शब्दाके उत्तरमे कहते हैं कि ऐसा कहना सगत नहीं है। इसका कारण यह है कि एक तो प्रत्यक्षसिद्ध बात है कि इन्द्रियसे ही देखकर जानकर यह अस्पष्ट प्रतिभास बन रहा है और फिर अनुमानविरुद्ध भी है। किस तरह ? देखिये अधिक दूर रहने वाले वृक्षादिकका ज्ञान इन्द्रियजन्य है, क्योंकि इन्द्रियके साथ इस ज्ञानका अन्वयव्यतिरेक चल रहा है याने इन्द्रियके होनेपर यह ज्ञान हो रहा है, इन्द्रियव्यापारके बिना नहीं होता तो जो दूरवर्ती पदार्थोका अस्पष्ट ज्ञान हो रहा है सो वह बराबर इन्द्रियजन्य है। इस प्रकार उल्लू आदिक तमाम पक्षियोंको जो दिनमे अस्पष्ट प्रतिभास हो रहा है वह भी इन्द्रियजन्य है, क्योंकि इन्द्रिय के न होनेपर नहीं होता यह सब ज्ञान। और फिर व्यञ्जनावग्रह ही क्या ? अर्थावग्रह स्मृति, सज्ञा, चिन्ता, अनुमान, ईहा, अवाय, धारणा—ये सब परोक्ष कह दिए जायें तो यह तो सिद्धान्त ही है। एकदेश स्पष्ट होनेके कारण इस मतिविशेषको साव्यवहारिक प्रत्यक्ष कहा जा रहा है। तो व्यञ्जनावग्रह भी अर्थावग्रहकी भाँति इन्द्रियजन्य है। यहाँ यह बात समझनी कि अस्पष्ट जानकारी होना श्रुतज्ञानका लक्षण बताया वह ठीक नहीं है। भले ही श्रुतज्ञानमे अस्पष्ट प्रतिभास है, मगर जहाँ-जहाँ अस्पष्ट प्रतिभास हो वह सब श्रुतज्ञान है—ऐसा लक्षण नहीं कहा जा सकता, क्योंकि ऐसा कहनेपर स्मृति, प्रत्यभिज्ञान आदिक भी श्रुतज्ञान कहलाने लगेंगे। मतिज्ञानसे जिस पदार्थका ज्ञान किया गया अब उसमे मनके बलसे ऐसा अस्पष्ट प्रतिभास हुआ, जो स्वसम्वेदन प्रत्यक्षसे निराला हो और नाना प्रकारके स्वरूपोका प्ररूपण हो रहा हो वह श्रुत है—ऐसा मान लेनेपर तो सही ही बात है। सो ही कहा है आगममे कि “श्रुतमतिपूर्व।” लेकिन इस तरहका ज्ञान इन दूरवर्ती पदार्थोके निरखनेमे नहीं है। यहाँ ऐसा नहीं है कि पहले मतिज्ञानसे कुछ जाना अस्पष्ट और उसके बाद फिर यह अस्पष्ट ज्ञान

हो रहा है, किन्तु सीधा ही आँखोंसे निरखकर इन दूरवर्ती वृक्षोंका ज्ञान चल रहा है और वह अस्पष्ट चल रहा है। यहाँ भी यद्यपि कुछ तो जाना, इस अंशसे तो वह साव्यवहारिक प्रत्यक्ष है, मगर जो अस्पष्ट प्रतिभास है वह बीचमें अन्य ज्ञान करके नहीं हो रहा है, किन्तु सीधा ही इन्द्रियसे जन्य हो रहा है। यह ज्ञान श्रुतज्ञान, स्मृतिज्ञान आदिककी अपेक्षा स्पष्ट है, इस कारण साव्यवहारिक प्रत्यक्ष है, पर विशेष अंशका बोध नहीं चल पाता, इस कारण अस्पष्ट है।

परोक्षज्ञानोंमें अस्पष्टताकी संभवता—अब यहाँ कोई दार्शनिक शङ्का कर रहा है कि हम तो ऐसा समझते हैं कि जितने भी ज्ञान होते हैं समस्त ज्ञान स्पष्ट ही होते हैं, क्योंकि अपने-अपने विषयको जाननेमें अन्य किसीको भी उन ज्ञानोंकी व्यवस्था करानेका योग नहीं है। सभी ज्ञान अपने-आपके विषयके व्यवस्थापक बनते हैं। तो जब सभी ज्ञानोंमें यह कला है कि अपने-आपके विषयके व्यवस्थापक हैं और स्वयं जानते हैं तो सभी स्पष्ट ही तो कहा-लाये, और इस रीतिके अनुसार व्यजनावग्रह भी अस्पष्ट नहीं है, वे भी स्पष्ट हैं। इस शंका का समाधान करते हैं कि सभी लोग निर्वाध स्पष्ट प्रतिभासका स्पष्ट अनुभव करते हैं और अस्पष्ट प्रतिभासमें अस्पष्टकी जानकारी करते हैं तो यह स्पष्ट और अस्पष्टपना ज्ञानोंमें अनुभवसिद्ध है, प्रतीतिसिद्ध है। इसलिए प्रतीतिसिद्ध, प्रत्यक्षसिद्ध, युक्तिसिद्ध निर्णयोका अप-लाप न करना चाहिए।

ज्ञानमें स्पष्टत्व व अस्पष्टत्व धर्मका विचार—अब यहाँ कोई शंकाकार कहता है कि अस्पष्ट होना यदि ज्ञानका धर्म है तो फिर बार-बार यह क्यों कह रहे हो कि अर्थ अस्पष्ट है ? ज्ञानके अस्पष्ट होनेसे अर्थको अस्पष्ट कह देना अच्छा तो नहीं है अन्यथा किपीका धर्म किसी में ही लगाया जा सकता है। ऐसा कहने वाले शंकाकार यह बतायें कि जो ज्ञानको स्पष्ट हो स्वीकार करते हैं, अस्पष्ट प्रतिभास नहीं मान रहे हैं तो स्पष्ट होना भी तो एक धर्म है। तो वह स्पष्टता यदि ज्ञानका धर्म है तो फिर पदार्थकी स्पष्टता क्यों कहते हो ? अगर कहो उप-चारसे द्वितीय धर्मका याने ज्ञानके धर्मका विषयमें उपचार कर दिया जाता है इसलिए ज्ञान की स्पष्टताका प्रयोग पदार्थमें भी होता है। तो यही उत्तर तो अस्पष्ट ज्ञानमें है। यहाँ भी अस्पष्ट ज्ञानके धर्मका पदार्थमें उपचार कर दिया जाता है।

अब कोई दार्शनिक कहता है कि ज्ञानमें जो स्पष्टता आती है वह तो प्रकाशके निमित्तसे आ रही है तो यह कथन युक्त नहीं है। कारण यह है कि अगर प्रकाशके कारण स्पष्टता आती है तो उल्लुवोंको भी तो वही प्रकाश है, फिर दिनमें उन्हें स्पष्ट प्रतिभास क्यों नहीं होता ? और फिर आलोक तो यह भिन्न विषय है। ज्ञानका कारण तो स्पष्टताका कारण तो आवरणका क्षय, क्षयोपशम आदि है, अन्यथा भूत भविष्य पदार्थों का आलोक

कहाँ रखा है ? तो जब उन पदार्थोंके साथ आलोक नहीं मिल रहा तो उनका ज्ञान फिर कैसे होगा ? हो तो रहा ही है, इनमें जाति, रस, गंध आदिक अनेक पदार्थों का ज्ञान होता प्रकाशके बिना ही । इससे यह कथन भी युक्त नहीं है कि ज्ञानमें स्पष्टताका कारण प्रकाशका होना है । इस तरह यह मानना चाहिए कि जितने प्रकारका बोध चल रहा है स्पष्ट बोध, अस्पष्ट बोध, वह सब ज्ञानावरणके क्षयोपशमपर निर्भर है । जहाँ स्पष्ट ज्ञानावरणका क्षयोपशम है और वीर्यान्तरायका क्षयोपशम है वहाँ स्पष्ट ज्ञान होता । जहाँ अस्पष्ट ज्ञानावरण का क्षयोपशम है, वीर्यान्तरायका क्षयोपशम है वहाँ अस्पष्ट बोध होता है ।

चक्षु और मनसे व्यञ्जनावग्रह न होनेका निरूपण—तो इस प्रकार यह जानना चाहिए कि स्पष्ट ज्ञानावरणके क्षयोपशममें होने वाले व्यञ्जनावग्रहसे चक्षु और मनके निमित्त नहीं हुआ करते, इसीलिए वह अस्पष्ट है । इस तरह जो मतिविशेषके भेद कहे जा रहे हैं उनमें अर्थावग्रह, ईहा, अवाय और धारणा यह तो १२ प्रकारके पदार्थोंको ६ निमित्तों से जानता है याने ५ इन्द्रिय और एक मन । इस कारण $१२ \times ६ = ७२$ भेद प्रत्येकके हुए, किन्तु व्यञ्जनवग्रह चूँकि अस्पष्ट प्रतिभास है सो उसका उत्पाद सिर्फ चार इन्द्रियोंसे होता है—स्पर्शन, रसना, घ्राण और कर्ण । तो व्यञ्जनावग्रह भी १२ प्रकारके पदार्थोंको चार-इन्द्रियोंसे जानता है, सो इसके $१२ \times ४ = ४८$ भेद हुए । अब व्यञ्जनावग्रह अस्पष्ट ज्ञान वयो है, उसका समाधान देनेके लिए सूत्र कहते हैं ।

न चक्षुरिन्द्रियामय ॥१६॥

सूत्रका अर्थ इतना है शब्दों द्वारा कि चक्षुइन्द्रिय और मन—इन दोनोंसे नहीं होता । अब इन दोनोंसे क्या नहीं होता ? क्या अवग्रहादिक ज्ञान नहीं होते या व्यञ्जनावग्रह नहीं होता ? ऐसी एक जिज्ञासा हो सकती है । तो समाधान यह है कि इसके अन्तर पूर्व सूत्रमें जो कहा हो उसकी अनुवृत्ति लेनी चाहिए अर्थात् 'व्यञ्जनस्यावग्रह' इसकी अनुवृत्ति आधी तो अर्थ यह हुआ कि व्यञ्जनावग्रह चक्षु और मनसे उत्पन्न नहीं होता । अच्छा व्यञ्जनावग्रहका अर्थ है अस्पष्ट पदार्थका अवग्रह करना और उसे बताया है कि चक्षु और मनसे वह उत्पन्न नहीं होता, ऐसा क्यों है ? इसका कारण यह है कि चक्षु और मन अप्राप्यकारी है याने पदार्थों से भिडकर आँखें ज्ञान नहीं करती, बल्कि आँखोंपर पदार्थ भिड जाय तो ये कुछ देख ही न सकेंगी । आँखें तो दूरसे ही पदार्थों का ज्ञान करती हैं, इसी प्रकार मन भी अप्राप्यकारी है । भूत भविष्य दूरवर्ती पदार्थोंको मन जानता है तो क्या उनसे भिडकर जानता है ? तो ये दो साधन चक्षु और मन चूँकि पदार्थोंसे भिडकर नहीं जानते, इसलिए इनके द्वारा स्पष्ट ज्ञान ही होता है । यहाँ कोई यह शक न रखे कि जब आँखें पदार्थोंसे भिडकर नहीं जानती तो आँखें फिर जिस चाहे को जान बैठें । पीठ पीछे कोई चीज रखी है

उसे क्यों नहीं आँखें जानती ? ऐसी शका इस कारण ठीक नहीं कि आँखोंका और पदार्थका सम्बन्ध तो है, उस सम्बन्धका खण्डन नहीं किया जा रहा, किन्तु पदार्थसे भिडकर नहीं जानती आँखें । सो आँखें अप्राप्यकारी है, लेकिन पदार्थके साथ प्राप्तिरूप सम्बन्ध है । यहाँ प्राप्तिका अर्थ सयोग नहीं, भिडकर जानना नहीं, किन्तु कितनी दूर पदार्थ रखा हो तो ये चक्षु जान सके, ऐसे योग्य देशमें पदार्थका अवस्थित रहना, इसे कहते हैं प्राप्तिरूप सम्बन्ध । हाँ तो जो इन्द्रियाँ भिडकर जानती हैं उन इन्द्रियोसे कभी स्पष्ट प्रतिभास होता है, कभी अस्पष्ट प्रतिभास होता है । इसका कारण यह है कि वहाँ प्राप्तिका भेद है याने कितनी दूर हो तो स्पष्ट बने और कितनी दूर पास हो कि अस्पष्ट बने, ऐसे प्राप्ति भेदके कारण और अंतरंग योग्यताके कारण प्राप्यकारी इन्द्रिय द्वारा स्पष्ट और अस्पष्टका ग्रहण होता है ।

जैसे नया सकोरा हो मिट्टीका और उसपर दो-चार बूँद पानी डाल दें तो अस्पष्ट गीलापन रहेगा, स्पष्ट न होगा, व्यक्त न होगा और लगातार अनेक बूँद पड़ जायें तो उसका गीलापन स्पष्ट हो जायगा । तो जैसे यहाँ प्राप्तिके भेदसे व्यक्तपना और अव्यक्तपना है, ऐसे ही यहाँ भी याने अवग्रहमें भी प्राप्तिके भेदसे अस्पष्टपना और स्पष्टपना है । यहाँ प्राप्तिका मतलब है प्राप्यकारीसे । अच्छा, और जो अप्राप्तिकारी चक्षु और मन है, वे पदार्थकी स्पष्ट ही जानकारी बनाते हैं । इसका कारण यह है कि अप्राप्तिमें भेद नहीं हुआ करता । जैसे घडेमें तो भेद है, कोई छोटा घड़ा कोई बड़ा घड़ा, पर घडेके अभावमें क्या भेद ? जैसे घडेका अभाव, किवाड़का अभाव, भीतका अभाव । अभावमें क्या भेद पड़ता है ? तो ऐसे ही जो इन्द्रियाँ भिडकर जानती हैं उनके भिडनेमें तो भेद होता है और उस भेदके अनुसार प्रतिभास भेद होता है, किन्तु चक्षु और मन जो पदार्थसे भिडकर नहीं जानते वहाँ प्राप्तिकारीका अभाव है । तो अभावमें क्या भेद है, इस कारण चक्षु और मन पदार्थको व्यक्त ही जान जाते हैं ।

चक्षुकी अप्राप्यकारिताकी मीमांसा—अब यहाँ नैयायिक एक आणङ्का रख रहे हैं कि जैसे स्पर्शन, रसना, घ्राण और कर्ण—ये पदार्थको छूकर ही जानते हैं, ऐसे ही आँखें भी पदार्थके साथ सम्बन्ध होता है तब जानती है, क्योंकि बाह्यइन्द्रिय होनेसे । जो-जो बाह्य इन्द्रियाँ हैं वे पदार्थसे भिडकर ही जानती हैं । हाँ, मन बाह्यइन्द्रिय नहीं है, सो मन पदार्थसे भिड़े बिना जान ले वह तो ठीक है, पर इन्द्रियाँ सभी पदार्थोंसे भिडकर जानती हैं, ऐसे ही चक्षुइन्द्रिय भी पदार्थसे भिडकर जानती है ।

इम शङ्काके समाधानमें कहते हैं कि इस कथनमें प्रत्यक्ष बाधा है । यदि आँखें पदार्थ से भिडकर जानें तो पहले तो आँखें इव काले और सफेद गटाको ही जान लें, जो आँखक पास ही चिपके हुए हैं, जिनके बीचमें ही आँखें बैठी हैं । तो ये आँखें अपने काले सफेद गटा तकको जान नहीं पाती, और बाहरी पदार्थोंको कहने हैं कि उनको भिडकर जानती हैं । तो

इस तरहसे चक्षु भी प्राप्यकारी है, ऐसी सिद्धि करनेमें प्रत्यक्षसे बाधा है । अब अनुमानसे समझिये । अनुमान है कि चक्षु भिडकर जानने वाले नहीं हैं, क्योंकि वे छूकर नहीं जानते । [जो छूकर जानते हैं वे इन्द्रिया भी प्राप्यकारी रही जाती और जो छूकर नहीं जानते उन्हें प्राप्यकारी कैसे कहेंगे ? इस अनुमानको मुनकर यदि शङ्काकार मनमें यह आणका गले कि हम तो शक्ति स्वरूप चक्षुकी बात कह रहे । शक्तिस्वरूप चक्षुमें अंजन, गुग्गुला आदिक नहीं लगते हैं, इसलिए उसमें कोई दोष नहीं है । तो इसपर उत्तरमें यह ही कलना है कि तुम्हारे शक्तिमान चक्षु बड़े वेढव है कि जहाँ शक्तिमान चक्षु रहता है उस जगहके पदार्थोंसे भिडता नहीं है और दूसरे देशमें स्थित पदार्थोंमें भिडता है, बड़ा वेढव है यह शक्तिमान चक्षु और ऐसे शकाकारकी एक ही बात क्या अटपट है ? वह तो यह कहता है कि आत्माका ज्ञानगुण आत्मासे विल्कुल जुदा है, तो ऐसी दशामें पदार्थका, आत्माका निज स्वरूप तो जड़ ही हुआ । अब बाहरी ज्ञान चिपकाकर अपने को चेतन बनावे तो यह ऐसी विहम्बना है कि जैसे कोई दूसरेके गहने मागकर अपनेको सम्पन्न बनावे । मागे हुएमें क्या सम्पन्नता होती है ? वस्तुतः तो वह दरिद्र है । तो ऐसे ही यह बात बन गयी कि शक्तिमान चक्षुमें अञ्जनका स्पर्श नहीं होता । तो जहाँ शक्तिमान चक्षु है वहाँ तो पदार्थका स्पर्श नहीं होता और बहुत दूरमें स्पर्श हो जाता । इसलिए कल्पना करके और-और कुछ माननेमें क्या तत्त्व रहा ? जो प्रतीतिसिद्ध है उस ही को मान लेना चाहिए । प्रतीतिमित्र बान यह है कि चक्षु भिडकर नहीं देखती, किन्तु दूर ही रहकर योग्य क्षेत्रमें अवस्थित पदार्थोंको जान लेती है ।

नियामिका योग्यताके अन्तर्गत तथ्योको न माननेपर अन्य कल्पनाओंसे ज्ञानपथ-भ्रष्टता—यहाँ शङ्काकार कहता है कि चक्षु दो प्रकारके होते हैं—एक शक्तिरूप चक्षु, दूसरा व्यक्तिरूप चक्षु । व्यक्तिरूप चक्षु तो जो लोगोको दिखता है वह है । शक्तिरूप चक्षु जिसके द्वारा देखा जाता है, ज्ञान होता है वह शक्तिरूप चक्षु है । इसमें प्रथम तो व्यक्तिरूप चक्षुका, दूर देश रहने वाले पदार्थके साथ सम्बन्ध होता है और उस सम्बन्धपूर्वक फिर शक्तिरूप चक्षु का सम्बन्ध बनता है, इसी तरह ज्ञान हो पाता है । यदि ऐसा न हो तो ज्ञान नहीं हो सकता ।

इस शङ्काका समाधान यह है कि यह बात कहनी तो तब भली हो सकती थी जब कि चक्षुमें यह कला न होती कि वह बिना सम्बन्ध किस ही पदार्थको जानती । जब चक्षुमें यह सामर्थ्य है कि बिना सम्बन्ध किए ही पदार्थको जना सकती है तो यह शका अत्यन्त निर्मूल है, बल्कि चक्षु पदार्थसे सम्बन्ध करके जान ही नहीं सकती । अगर पदार्थसे भिडकर चक्षु जानती होती तो आँखोंमें भिडा हुआ जो अञ्जन है उसे क्यों नहीं आँखें जान पाती । वह तो खूब डटकर भिडा हुआ है । अगर शङ्काकार यह कहे कि वहाँ उसको समझनेकी योग्यता नहीं है तो बस योग्यता ही मानो । उस योग्यताके ही द्वारा सब व्यवस्था बनती है और वह

योग्यता क्या है ? ज्ञानावरणका क्षयोपशम उस योग्यताके होनेपर कोई इन्द्रिय तो किसी अर्थ को भिडकर जानती है और कोई इन्द्रिय किसी अर्थसे अछूता रहकर ही जानती है । जो प्रतीतिसिद्ध बात है उसमें उसका अपलाप करना बुद्धिमानी नहीं है । देखो मन जैसे विषयोंके साथ न भिडकर भी पदार्थको जाननेकी योग्यता रखता है, ऐसे ही चक्षुइन्द्रिय भी पदार्थसे न भिडकर ही जाननेकी योग्यता रखती है । तो जो प्रतीतिसिद्ध बात है उसको न मानकर कल्पना करके कुछ सिद्ध करना बुद्धिमानी नहीं है ।

चक्षु एवं मनकी अप्राप्यकारिताकी युक्ति प्रतीतिसिद्धता—यदि शकाकार यह कहे कि जो ऐसा कहा है कि चक्षु बिना भिडे ही पदार्थको जानती है, मगर भिडकर जानती होती तो आखमे लगे हुए अञ्जनका क्यों न ज्ञान करा देती ? और दृष्टान्त देते हैं मनका । तो दृष्टांत तो सही न मिला, क्योंकि मन तो भिडे पदार्थको जान जाता है । जैसे सुख दुःख उत्पन्न हुए तो उन्ही प्रदेशोमे ही तो सुख दुःख होते हैं । जहा मन है और मन सुख दुःखका अच्छी तरह वेदन करता है । तो देखो भिडे हुए को जान लिया ना, तो मन तो अप्राप्यकारी न रहा । इस शकाका समाधान यह है कि प्रकृतमे जो हेतु दिया जा रहा है वह चक्षुको अप्राप्यकारी सिद्ध करनेके लिए दिया जा रहा है और मनको अप्राप्यकारी सिद्ध करनेके लिए अन्य युक्ति है । वह क्या ? मन अप्राप्यकारी है, क्योंकि शरीरके हृदय देश से अतिरिक्त अन्य जगहोमे, अन्य प्रदेशोमे सुख दुःख आदिकका ज्ञान कराने वाला है । अथवा दूसरा हेतु यह है कि भूत भविष्य व दूरवर्ती पदार्थोंका ज्ञान कराने वाला है । मन तो हृदयमे रहता है और सुख दुःखका वेदन हृदयसे अतिरिक्त किसी भी अगमे सुख दुःख हो रहा हो उसका भी वेदन करता है, अथवा दूसरा हेतु और भी स्पष्ट है कि भूतकालकी बातको मन जान लेता है । अब जो गुजर गया उस पदार्थके साथ इस वर्तमान मनका सम्बन्ध कैसे होगा ? यदि मन भिडकर जानने वाला होता तो भविष्यकी बातको कैसे जान सकता था ? अत्यन्त दूरकी बातको कैसे जान सकेगा ? इसलिए मन अप्राप्यकारी है । यहाँ तो नेत्रको अप्राप्यकारी सिद्ध किया जा रहा है । वहाँ यह हेतु अत्यन्त युक्त है कि यदि नेत्र भिडकर जानता होता तो नेत्र मे भिडे हुए अञ्जनको क्यों नहीं जान लेता ? जो-जो प्राप्यकारी होता है वह भिडकर जाना करता है । जैसे स्पर्शन, रसना, घ्राण और श्रोत्र । ये अपने विषयसे सम्बन्ध कर, स्पर्श कर जाना करते हैं ।

चक्षुको प्राप्यकारी माननेपर अनेक आपत्तियोका प्रसङ्ग—यहाँ प्रसङ्ग चल रहा है कि व्यञ्जनावग्रह चक्षु और मनके द्वारा नहीं होता, याने अस्पष्ट ज्ञान चक्षु और मनसे नहीं होता, क्योंकि जो नेत्रसे देखा जायगा वह स्पष्ट ही कहलायगा । जितना देखा उतना स्पष्ट है, यह व्यञ्जनावग्रह दर्शनोपयोगके बाद होता, इसके बाद अर्थविग्रह आदिक भी हो

तो वह व्यञ्जन न रहा । जो अस्पष्ट ज्ञान है उसके बाद यह योग्यता नहीं कि उस अस्पष्ट अर्थमें ईहा आदिक बन सके । तो आखें चूँकि भिड़कर नहीं जानती, इसलिए जिसे जानेंगी वह स्पष्ट ही रहेगा । जो इन्द्रिया भिड़कर जानें वे इन्द्रिया स्पष्टको भी जानती, अस्पष्टको भी जानती । मूल बात यह चल रही है । तो चक्षुःइन्द्रिय पदार्थको छूकर नहीं जानती, इसके लिए यह भी हेतु है । चक्षु बिना भिड़े ही जानती है, क्योंकि अगर भिड़कर जानती होती तो काच स्फटिक स्वच्छ जलके पीछे कोई पदार्थ पड़ा हो तो वह जाननेमें न आना चाहिए । जैसे लोग खिड़कीके काचमें से बाहरकी चीजें देखते हैं । तो बाहरकी चीजें तब ही तो दिखती हैं कि आखें कोई भिड़कर नहीं जानती । आखें भी पदार्थ को छूकर जानें तो बीचमें तो काच आ गया, सो आखें तो काचमें रुक जायेंगी, फिर उसके पीछे रहने वाले पदार्थ कैसे जान जायेंगे ? यदि शकाकार वहा भी यही माने कि आखें तो उस काचमें से निकलकर पदार्थसे भिड़ जायें तब पदार्थ देखनेमें आते हैं तो भला बतलावो कि अगर ये आखें पदार्थ काचको भेद कर जायें और काचके बाद रहने वाले पदार्थसे भिड़ें तो काच टूट न जायगा क्या ? पर ऐसा किसीको नहीं दिखता । काच वहीका वही है और फिर देखो बहुत बड़ा मोटा काच है उसको तो पार करके आखें चली जायें दूर रहने वाली चीजोंको देखनेके लिए और रुई कपड़ा जैसी कोमल चीजोंको भेदकर नहीं जा सकती । यह कितने बड़े आश्चर्यकी बात कही जा रही है ?

किसी भी पदार्थका अन्य पदार्थमें प्रवेशकी अशक्यता तसा निमित्तनैमित्तिक योगसे औपाधिकार्थकी व्यवस्था — यहा शकाकार कहता है कि इसमें क्या आश्चर्य है ? आखें काच, स्फटिक आदिक जैसे कठोर पदार्थोंको तो भेदकर चली जायेंगी और रुई वगैरा कोमल पदार्थों से न भिदेंगी । उससे आखें छिद जायेंगी, यह तो अपनी-अपनी विशेषता है । जैसे लोहेका बना हुआ कोई पदार्थ है, उसको भेदनेमें समर्थ है पारेसे बना हुआ पदार्थ, मगर तुम्बीको वह पारे वाला पदार्थ भेदनेमें समर्थ नहीं है । सूर्यकी किरणें भी तो काचके भीतर घुस जाती है, पर मखमल रुईके भीतर नहीं घुस पाती । यह तो पदार्थोंकी अलग-अलग बात है । बिजलीका करेन्ट ताँबेमें, लोहेमें प्रवेश कर जाता है, पर रबड़में नहीं कर पाता । तो रबड़ भी कोमल चीज है । इसमें तो बिजली जाती नहीं और कठोर ताँबेमें, लोहेमें चली जाती है । इसी तरह यहा बात है कि आखकी किरणें काच आदिकको भेदकर चली जायेंगी, पर रुई आदिकको नहीं भेद सकती हैं ।

इस शकाके समाधानमें कहते हैं कि उनका कहना यह प्रत्यक्षविरुद्ध है, क्योंकि यदि ये आखकी किरणें काचके टुकड़ेसे भेदकर चली जायें तो इसके मायने हैं कि वह काच टूट गया, पर किसीको टूटा दिखता कहा है ? सभी लोग यही अनुभव करते हैं कि वही काच है जो अभी देखा जा रहा था तो प्रत्यक्षबाधित बातमें और-और पदार्थोंके दृष्टान्त लगाकर

असत्यको सत्य साबित करनेमें चतुराई न समझना चाहिए और देखो जो एक दृष्टान्त दिया कि सूर्यकी किरणें उस काँचको भेदकर चली जाती है तब ही तो कमरेमें प्रकाश आ जाता है, सो यह बात भी सत्य नहीं है। सूर्यकी किरणें काँचको भेदें या कहीं जायें, ऐसा नहीं है, किन्तु ऐसा निमित्तनैमित्तिक योग है कि सूर्यका सन्निधान पाकर पदार्थ प्रकाशित हो जाता है। तो ये सूर्यके जो पुद्गल परमाणु हैं उनमें यह विशेषता है कि वे परपदार्थके प्रकाशित होनेमें निमित्त हैं और उसमें यह डबल विशेषता है कि वह स्वयं प्रकाशरूप है और दूसरेके प्रकाश होनेमें निमित्त है, पर काँचमें एक विशेषण है कि वह स्वयं प्रकाशरूप तो नहीं है, पर सूर्यका सन्निधान पाकर प्रकाशरूप हुआ काँच अन्य पदार्थोंके प्रकाशमें निमित्त है। तो यह तो निमित्तनैमित्तिक योगवश व्यवस्था बनायी है। कहीं सूर्यकी किरणें आती हों और काँचमें से घुसकर कमरेमें आती हों ऐसी बात नहीं है, और आँखकी बात तो सभीको स्पष्ट है। न आँखमें से किरणें निकलती हुई कोई जानता है और न युक्तिसे सिद्ध है। तो ये चक्षु अप्राप्यकारी हैं, पदार्थसे भिड़कर नहीं जानते, इसी कारण ये काँचसे पीछे रहने वाले पदार्थोंको भी जान लेते हैं।

नेत्ररश्मिसे काँचके टूटते रहनेपर भी शीघ्र शीघ्र उत्पाद होते रहनेसे विनाशकी असमझ होनेके कारण नेत्रकी प्राप्यकारितामें दोषके निवारण करनेका निराकरण—यहाँ शकाकार कहता है कि नेत्रमें किरणें होती हैं और किरणें जाकर पदार्थसे भिड़ती हैं तब ये शक्तिरूप चक्षु उन पदार्थोंको जानते हैं, और वे काँचसे भिड़कर छिड़कर भी पहुँच जाते हैं, और उस समय काँच टूट भी जाता है, मगर वह काँच तुरन्त बन जाता है। तो चूँकि काँच जल्दी टूटता है, बनता है, सो बननेका जल्दी-जल्दी काम होते रहनेके कारण और वह काँच का बनना समान-समान आकारका होनेके कारण लोग उसका विनाश समझ नहीं पाते। तो काँच स्फटिक आदिकका नेत्रकिरणोंके घातके कारण नाश होता रहता है, पर शीघ्र-शीघ्र उसकी उत्पत्ति होती रहती है और समान-समान आकारमें ही काँचकी उत्पत्ति होती रहती है। इस कारण स्थूल दृष्टि वाले मनुष्य ऐसा ही समझते हैं कि यह काँच नष्ट नहीं हुआ। जैसे कि बाल कट गए और फिर नये उत्पन्न हो गए तो उनमें कोई यह नहीं समझ पाता कि ये तो बाल नये उत्पन्न हुए हैं। कहते हैं लोग कि वे ही तो बाल हैं जो शुरूसे ही थे, तो ऐसे ही यहाँ भी स्फटिक और काँच फूटते रहते हैं कि नेत्रके दनादन चोटसे, मगर तुरन्त पैदा होते भी रहते हैं, इसलिए लोग नाशकी बात नहीं समझ पाते।

इस शकाके समाधानमें कहते हैं कि यह बात तो प्रत्यक्षविरुद्ध है। इसमें एकत्वको साबित करने वाला प्रत्यभिज्ञान जो बन रहा है वह सिद्ध न हो सकेगा और फिर ऐसा अगर मान लिया जाय कि काँच तो दनादन टूट रहा, उत्पन्न हो रहा तो यह तो क्षणिकवाटका

सिद्धान्त बन जायगा जो कि चक्षुको प्राप्यकारी मानने वाले दार्शनिकोंके सिद्धान्तसे विपरीत है । शङ्काकार वैशेषिकोंने आत्मा आवाण परमाणु आदिक पदार्थोंको नित्य ही माना है, ऐसे ही कान जैसी बात सबको ही माननी पड़ेगी । तो आत्मा भी तो अनित्य हो गया । तो इसमें तो शङ्काकारके सारे सिद्धान्तका विघात हो गया । लेकिन जब उन सब पदार्थोंमें एकताकी बात बराबर ज्ञानमें आ रही है । यह वही है जो बालपनमें था, अब युवापनमें आ गया, ऐसे ज्ञानोंसे पदार्थकी नित्यता ही मिट्ट हो रही है । और देखो यदि आखें काँचको भेदकर, भिड़कर आगे जाती हो तो चाहे कितनी ही जल्दी वह काँच बनता रहे, लेकिन हाथमें कोई टटोले तो कुछ तो अडचन आनी चाहिए, पर हाथमें टटोलनेमें तो वहीका वही काँच है । तो कैसे कहा जाय कि आखकी किरणें काँचमें भिड़ी और ये किरणें बाहर गईं ? यदि शकाकार फिर भी हठ करे कि विनाशके बाद शीघ्र नया-नया काँच स्फटिक उत्पन्न होता रहता है और फिर उत्पन्न हुआ, फिर आखकी किरणोंने फोड़ दिया, फिर उत्पन्न हुआ, फिर फोड़ दिया तो ऐसा बराबर उत्पन्न होता रहता है तो उसमें फिर लगातार होनेसे वंसाका वंसा ही नवीन काँच हाथ द्वारा पकड़ लिया जाता । डमीलिये लगता है, ऐसा कि वही का वही काँच है जैसा था । ऐसा शकाकारके कहने पर उनमें यह पूछा जा सकता है कि जब आँख की किरणें उस काँचको तोड़ती फोड़ती रहेगी और वह काँच क्षण-क्षणमें नया बनता रहेगा तो ऐसी स्थितिमें आँखकी किरणें भीतर जाकर पदार्थके माध्यमस्वन्ध न कर सकेंगी, क्योंकि जब काँच बन गया, उतनी देरको किरणें रुक गईं तो इसमें देखनेमें व्यवधान पड़ते रहना चाहिए, लेकिन व्यवधान तो नहीं मालूम पड़ता, निरन्तर दिखाई देता है ।

भावभावात्मक पदार्थमें भाव या अभावके किसीका एकान्त करनेके मन्तव्यके पक्ष-पातमें वस्तुस्वरूपसिद्धिकी अशक्यता—यदि शकाकार यह कहे कि वहाँ जैसे पहले आँखकी किरणोंने काँचको फोड़ दिया । उसके बाद वह पहिले जैसा उत्पन्न हो गया । तो यहाँ समझिये—पहले काँच टूटा, फिर उत्पाद हुआ, फिर फोड़ दिया, फिर उत्पन्न हुआ तो वह कहलाया तीसरे समयमें उत्पाद, तो पहला समय और तीसरा समय ये जल्दी हुए ना, फिर ५वें समय फिर ७वें समय ये उत्पाद जल्दी-जल्दी होते रहते हैं । तो बीचके समयका विनाशका तिरोभाव हो जाता है, वह समझमें ही नहीं आता विनाश, इस कारण वहाँ जो उपयोग लगा रहा है जीव उसको देखनेमें बाधा नहीं आती, क्योंकि आगे पीछे होने वाले उत्पादके बीच विनाश तो छिप ही जाता है ।

इस शकाके समाधानमें सभी सोच सकते हैं कि जैसे पहले और तीसरे समयके उत्पादमें विनाश ढक जाता है तो ऐसे ही दूसरे और चौथे समयके विनाशके बीचका उत्पाद क्यों न ढक जायगा ? फिर तो जैसे काँच ही काँच सही दिख रहा, ऐसे ही निरन्तर दृष्टा

फूटा हुआ दिखना चाहिए । इससे सिद्ध है कि न कांच टूटता है और न कांचको फोड़कर किरणें जाती हैं । यहां शङ्काकार कहता है कि जो हमें दिया है कि आखकी किरणोंके टक्कर के कारण कांच टूटता रहता है और तुरन्त नया बनता रहता है, इसमें जो यह कहा था कि उत्पत्ति जल्दी-जल्दी होती रहती है, इसलिए उत्पत्तिके बीच विनाश दब जाता है, और इसके एवजमें यह प्रसंग चलाया कि जैसे उत्पत्तिके बीच विनाश दब जाता, ऐसे ही विनाशके बीच उत्पत्ति क्यों नहीं दब जाती ? और तब तो कांच हमेशा टूटा-फूटा ही दिखना चाहिए । इसका उत्तर यह है कि शङ्काकार ही कह रहा है -कि जो दो उत्पाद हैं उनके बीच जो विनाश है सो विनाश तो है अभावरूप और उत्पाद है भावरूप । तो भाव स्वभाव बलवान होता है, इस कारणसे उत्पादोंके द्वारा विनाशका तिरोभाव होता है, क्योंकि अभाव तो दुर्बल चीज है । अभाव क्या है ? अभावमें कोई बल है क्या ? चीजमें ही तो बल होता है, जो सद्भावरूप है । सो उत्पाद है सद्भावरूप और विनाश है अभावरूप, सो भाव होता है दुर्बल और सद्भाव होता है बलिष्ठ । इसलिए जो वाच उत्पन्न होते रहते हैं उन्होंने कांचके विनाश को दबा दिया । शकाकारकी उक्त शकाका समाधान यह है कि यह कहना कि भाव बलवान होता है और अभाव दुर्बल होता है, यह युक्त कथन नहीं है । भाव और अभाव दोनों समान बल वाले होते हैं, क्योंकि इनमें से यदि यह कहा जाय कि अभाव बलवान नहीं है तो वस्तु की प्रतीति नहीं हो सकती और यह कहा जाय कि भाव बलवान नहीं है तो वस्तुकी प्रतीति नहीं हो सकती ।

जैसे कहा कि यह पुस्तक है तो यह पुस्तक पुस्तकके सद्भावरूप है और वस्तुसे अतिरिक्त अन्य सभी पदार्थोंके अभावरूप है । अब इनमेंसे किसको दुर्बल कहेंगे ? पुस्तक अपने चतुष्टयसे है, इसको अगर दुर्बल कहा तो पुस्तक न रही और पुस्तक अन्य पदार्थ रूप नहीं है । अगर अन्य रूप नहीं है इस भावको दुर्बल कहेंगे तो इसके मायने है कि अन्य रूप हो गया । फिर पुस्तक न रही, इसलिए वस्तुमें सद्भाव और अभाव दोनों ही समान बलवान हैं । वस्तुका स्वभाव ही है यह कि अन्यसे विविक्त रहे और अपने एकत्वमें रहे । और भी देखिये अभाव कितना बलिष्ठ होता है ? अभाव चार प्रकारके बताये गए हैं— (१) प्रागभाव, (२) प्रध्वंसाभाव, (३) इतरेतराश्रय भाव और (४) अत्यन्ताभाव । यदि वस्तु में प्रागभाव न मानते, उसे दुर्बल कर देते, हटा देते तो इसका अर्थ यह है कि किसी भी वस्तु के पहले पर्यायमें अभाव नहीं है । इसके मायने हो गये कि अवस्था अनादि है, याने प्रत्येक अवस्था अनादि है और यदि प्रध्वंसाभाव नहीं मानते तो इसका अर्थ यह हो गया कि किसी भी अवस्थाका उत्तरपर्यायमें अभाव नहीं है । तो अवस्था अनन्तकालीन हो जायगी । अन्योन्याभाव और अत्यन्ताभाव नहीं मानते तो इसका अर्थ यह हो गया कि सब कुछ, सब कुछ

रूप है तो चीज ही न रही । तो कैसा कहा जाय कि अभाव बलवान नहीं होता । तब यह ही समस्या खड़ी रही कि चक्षुइन्द्रियकी किरणों अगर काँचमें गिटाकर चली जाती है तो काँचका टूटना मालूम होना चाहिए या जल्दी उत्पन्न हो जाता है काँच तो उस ज्ञानका अन्तर मालूम होना चाहिए कि जब काँच बने तो चीज न दिखे आगेकी । जब काँच टूटे तब चीज दिखे आगेकी । इससे चक्षुइन्द्रियको प्राप्यकारी कहना उचित नहीं है । तो चक्षु अप्राप्यकारी हुई और अप्राप्यकारी होनेसे चक्षुइन्द्रिय द्वारा जो जाना जायगा वह स्पष्ट जाना जायगा । इसी कारण व्यञ्जनावग्रह चक्षुइन्द्रियसे नहीं बनता । ज्ञानका कैसा विलास है कि किम आत्माका ज्ञान, किम पदवीमें, किस रूपमें चतता है, यह सब जानावरणके क्षयोपशम आदिकपर निर्भर है, क्योंकि अन्तरङ्ग कारण जानावरणका क्षयोपशम आदिक ही है ।

प्रकाश द्वारा नेत्ररश्मियोंके अविभाव हो जनेकी कल्पनामें ज्ञानका अभाव—अब अन्य बातपर विचार करो । भला यह बनलाये कोई कि नेत्रोंकी किरणों वही प्रसिद्ध भी है ? फिर तो यह वादमें कहे कि वे किरणों दनादन निकलती हैं और काँचको तोड़कर आगे चली जाती हैं । हम लोगोके किमीके भी नेत्रकी किरणों देखी ही नहीं जाती । शकाकार यहाँ कहता है कि देखो जैसे कोई छोटी रोशनीका दीपक है या बहुतगी छोटी मोमबत्ती जल रही है, अब दिनमें धूपमें रखा हुआ वह दीपक जब कि खूब तेज रोशनी सूर्यकी है तो वह कुछ दिखता है क्या ? क्यों नहीं दिखता अथवा क्यों कम दिखता ? यो कि सूर्यकी रोशनीसे उस टिमटिमाते दीपककी रोशनी दब गई है, ऐसे ही जब उजैला होता है तो उस उजैलेके द्वारा आँखकी किरणों दब जाती है । इसलिये लोगोको आँखकी किरणों दिखनी नहीं हैं ।

इस शङ्काका समाधान यह है कि अगर उजैलाने आँखकी किरणोंको दबा दिया और नहीं दिखता है तो रात्रिमें तो दिखनी चाहिएँ नेत्रकी किरणों निकलती हुई, क्योंकि वहाँ उजैला नहीं है, कोई दवाने वाला है नहीं, इस कारण एक कल्पना बनाना कि आँखमें किरणों होती । वे किरणों पदार्थोंसे सघर्ष करती हैं तब पदार्थ जाना जाता, इस कल्पनामें क्या लाभ है ?

चक्षुके तैजसत्त्व और रश्मिवत्त्वकी असिद्धि—शकाकार यहाँ कहता है कि आँखमें किरण तो है, पर वे किरणों अनुद्भूत रूप हैं, याने उनका रूप, उनका तेज प्रकट नहीं है, भीतर ही है, इस कारणसे लोगोको आँखकी किरणों नहीं दिखती । ऐसी आशंका करने वाले कोई प्रमाण तो दें, जिससे यह सिद्ध हो जाय कि किरणोंका रूप तो प्रकट नहीं है, बाहर दिखता नहीं है, मगर है जरूर । इसकी सिद्धि करनेके लिए वे कोई प्रमाण तो दें । शकाकार प्रमाण देता है कि देखो आँखे किरणें वाली हैं, क्योंकि तैजस होनेसे । जो-जो तैजस होता है वह किरणों वाला होता है, जैसे दीपक तैजस है । तैजस मायने अग्निसे बना हुआ । सो उसमें

किरणों है। तो ऐसे ही आखें भी अग्निसे बनी है, तैजस है, इस कारण किरणों जरूर होती चाहिए। कुछ दार्शनिक ऐसा मानते हैं कि शरीरमें जो गंध वाली चीज है वह तो पृथ्वीसे बनती, और शरीरमें जो रसीली चीज है वह जलसे बनती है और जो स्पर्श वाली चीज है वह वायुसे बनी और आखें अग्निसे बनी, या इन्द्रियमें लगाये। स्पर्शान्द्रिय वायुसे बनी, रसना-इन्द्रिय जलसे बनी, घ्राणइन्द्रिय पृथ्वीसे बनी और चक्षुइन्द्रिय अग्निसे बनी, कानोंको आकाश से बना कहते हैं। तो ऐसा कहने वाले लोगोंने इन शङ्काकारोंको ऐसा समझ रखा कि आखें अग्निसे बनती है और उसमें किरणें होती हैं। उसी आधारपर यह अनुमान बना रहे है कि नेत्र किरणों वाले होते हैं, क्योंकि तेजोद्रव्यसे बने हुए है, और बोर्डे कहे कि आखें तैजस है, उसको ही सिद्ध करो, तो मुनो—आखें तेजोद्रव्यसे बनी हुई है, क्योंकि पदार्थमें रस, गंध, रूप, शब्द इकट्ठे हैं, लेकिन आखें रूपको ही देखती है, इससे आखें अग्निसे बनी हुई है, ऐसा शङ्काकार कहता है।

इसके समाधानमें कहते हैं कि आखोंको अग्निसे बनी हुई है, ऐसा सिद्ध करके लिए जो हेतु लिया है कि चूँकि वह केवल रूपका ही प्रकाश करती है तो यह हेतु मही न रहेगा, क्योंकि चन्द्रमा भी रूपका प्रकाश करता है, पर चन्द्रमा तो अग्निसे नहीं बना। तो जब आखें तैजस ही नहीं है तो किरणों कहाँसे आयेगी? और जब आखोंमें किरणें नहीं होती तो आखें छूकर कैसे जानेंगी? इससे सीधा यह मानना चाहिए कि और इन्द्रिया तो छूकर जानती है, पर आखें पदार्थको छूकर नहीं जानती, ये बिना छुवे ही जानती है और जो बिना छुवे जाने वह साफ जानेगा, स्पष्ट जानेगा। तो चक्षु स्पष्ट जानते हैं, इस कारण व्यञ्जनावग्रह चक्षु-इन्द्रियके द्वारा उत्पन्न नहीं होता।

प्रकाशापेक्षी हेतु बताकर चक्षुको तैजस सिद्ध करनेका व्यर्थ प्रयास—यदि चक्षुके किरणें होती, चक्षु तैजस होता तो चक्षुमें देखनेके लिए फिर प्रकाशकी जरूरत न रहता, क्योंकि जो तैजस होता है उससे खुद ही प्रकाश होगा, फिर अन्य प्रकाशको क्या जरूरत? लेकिन जरूरत पड़ ही रही है, मनुष्य प्रकाशके बिना देख नहीं सकता। तो इससे सिद्ध है कि चक्षु किरणों वाली चीज नहीं है, तैजस नहीं है। अब यहाँ शङ्काकार कहना है कि बात यह है कि जैसे कोई दीपक बहुत हल्का प्रकाश रखता है, टिमटिमातासा है तो फिर उस दीपकसे काम नहीं चलता। तो अन्य और बड़े दीपककी जरूरत पड़ना है। इसी प्रकार जो नेत्रकी किरणें हैं वे स्वयं प्रकाशी हैं इसलिए उन्हें सूर्यचन्द्र आदिकमें प्रकाशकी जरूरत पड़ती है, क्योंकि अपने द्वारा जो काम होता है उसमें सहायता मिलती है समान जाति वाले कारणों से, इससे नेत्र तैजस है और तैजस ही होनेके कारण उनकी मदद लिए रूपा आदिक बड़े प्रकाशकी अपेक्षा बनती है।

इस शकाके समाधानमें कहते हैं कि देखो जैसे कोई कितना ही छोटा दीपक है टिम-टिमाता सा, उसे अपने आपके प्रकाशके लिए अन्य सूर्यादिककी अपेक्षा नहीं होती। तो कमसे कम मद दीपक भी हो तो उसमें स्वभाव तो पडा है कि वह अपना और पदार्थका प्रकाश करता है, लेकिन मनुष्योंको तो कभी भी यह नहीं देखा जाता कि आलोकके बिना वे देख सके। मदसे भी मद दीपक हो तो उसे भी अपने प्रकाशनके लिए अन्य दीपको आवश्यकता नहीं होती। हा, बड़े लम्बे चौड़े पदार्थोंके प्रकाशके लिए अच्छे दीपककी जरूरत होती है। तो मद दीपकमें भी जैसे किरणें दिखाई देती, तैजसपन नेजर आता उतना तो नेत्रमें आना चाहिए, सो बात नहीं है। इससे सिद्ध है कि नेत्र तैजस नहीं है। यहा शंकाकार कहता है कि आलोकके बिना भी तो दिखता है ना कुछ न कुछ। क्या दिखता है? अधेरा दिखता हो तो प्रकाशके बिना अधेरेका तो प्रतिभास होता है रात्रिमें। तो कुछ न कुछ तो ज्ञानमें आया फिर प्रकाशकी आवश्यकताका आग्रह क्यों किया जा रहा? समाधान करते हैं कि देखो आप शङ्काकार वैशेषिकोंके यहा अधकार कोई चीज नहीं मानी गई, याने ज्ञानका अभाव होना यह ही अधकार कहलाता है, फिर अन्धकारका दिखना थोड़े ही है। वह तो ज्ञानका अभाव है। हाँ जैनसिद्धान्तमें अवश्य अन्धकार भी पुद्गलकी पर्याय है और प्रकाश भी पुद्गलकी पर्याय है।

तो शकाकार कहता है कि जैनोंने तो माना है अधकारको पुद्गलकी पर्याय और उसको जान लिया, तो यो जानना कह लो। तो भाई जैसे यहाँ जैनोके सिद्धान्तको बात कह कर तुम समर्थन करते हो तो सीधी यही क्यों नहीं जैनसिद्धान्तकी बात मान लेते कि चक्षु अप्राप्यकारी हैं और वे पदार्थोंको स्पष्ट जानते हैं और फिर शकाकार जो यह कह रहा था कि चक्षु तैजस है और उसको अपना अतिशय बढ़ानेके लिए तैजस द्रव्यकी अपेक्षा रहती है, प्रकाश आदिककी अपेक्षा रहती है, सो यह कहना भी उचित यो नहीं है कि देखो आँखकी रोशनी बढ़ानेके लिए या देखनेकी शक्ति बढ़ानेके लिए अजन लगाया जाता है तो अजन तो तैजस नहीं है, कोई प्रकाशकी चीज तो नहीं है, तो इसमें अतैजस भी सहकारी हो जाता है। इसलिए यह भी नियम न बना कि आलोककी सहायता मिलना, इससे चक्षु तैजस सिद्ध हुआ। शङ्काकार कहता है कि अजन आदिक भी तो तैजस माने गए हैं। हा उनमें तैजसपना अप्रकट है। कहते हैं कि यह बात भी गलत है, क्योंकि आँखोंसे देखनेमें चन्द्रमाकी किरणें भी सहकारी है, लेकिन चन्द्रको तो तैजस माना भी नहीं है। इससे व्यर्थके विशेष प्रलाप और प्रयास करना व्यर्थ है। सीधा सादा सिद्धान्त है जैसा कि लोगोको विदित है कि नेत्रमें किरणें नहीं होती और वह दूरसे ही जान लेता है और स्पष्ट ज्ञान होता है और इसी कारण चक्षुइन्द्रियके द्वारा व्यञ्जनावग्रह नहीं होता।

अनुद्भूतरूप एवं अनुद्भूतौष्ण्य चक्षुके तैजसत्वकी असिद्धि—दूसरी बात यह है कि जो यह कहा जा रहा कि नेत्र है तो तैजस, मगर अप्रकट रूप वाले है, सो शङ्काकारके सिद्धान्तमे दो बातें मानी गई है—जो अग्निसे बनी हुई चीज है उसमे चमक और गर्मी दोनों होती हैं और यह भी कहते हैं कि किसी-किसी तैजसमें चमक प्रकट न हो तो उष्णता प्रकट है। जिसमे उष्णता प्रकट न हो तो चमक प्रकट है। किसीमे दोनों प्रकट है। जैसे दोनों जहां प्रकट है उसका दृष्टान्त दिया है दीपक और जहां चमक प्रकट नहीं वहां उष्णता प्रकट है। उसका दृष्टान्त है गर्म जल। शङ्काकार नैयायिक व वैशेषिक जलमे अग्नि घुस गई ऐसा मानते हैं, तो वहा गर्म तो हो गया और रूप अप्रकट है और स्वर्णको तैजस मानते हैं तो उसमे रूप तो प्रकट है और गर्मी अप्रकट है। कैसे ही माने, मगर नेत्रमे तो दोनों ही बातें प्रकट नहीं है इस कारण तैजस नहीं हैं नेत्र। शकाकार कहता है कि नेत्र तैजस है, क्योंकि उष्ण वीर्यस्वभाव है उसका, याने नेत्रमे उष्णत्वकी शक्ति है तब ही तो नेत्रमे कोई जीव आ जाय तो वह मर जाता है, क्योंकि नेत्रमे गर्मीका स्वभाव है। कहते हैं कि यह बात कहना भी प्रलाप मात्र है। काली मिर्च भी उष्ण वीर्य है। जो कोई खाता है उसमे उष्णता लाती है, तिक्त है, चर्परा है, पर तैजस तो नहीं है। और आंखें बन्द हो जाती है तो घबडाहटसे जीव मर जाता है जो आंखके अन्दर जाय पर इससे वे तैजस नहीं कहलाती। ऐसे ही एक क्या अनेक दोष है।

मनोनियंत्रित होकर चक्षुरश्मियोके काम करनेकी कल्पनामें तथ्यका घात—शकाकार यहां मानता है कि आंखसे किरणें तो निकलती है और उनपर मनका कब्जा रहता है, तो मनके नियंत्रणमे किरणें काम करती हैं। सो मन तो माना गया है परमाणु बराबर शकाकारके यहाँ, तो परमाणु बराबर मन ज्यादासे ज्यादा एक किरणपर नियंत्रण कर ले, पर सब किरणोपर कैसे नियंत्रण करता ? और जब सब किरणोपर नियंत्रण नहीं होता तो पर्वत जैसी बड़ी चीज क्यों एक साथ पूरी दिख जाती है ?

शकाकार कहता है कि बात यह है कि पर्वत है निरंश, अखण्ड, अवयवी, एक। सो एक किरणपर भी मनका नियंत्रण हो तो एक किरणसे भी देखा हो तो सारा दिख जाता है। यह कहना क्यों ठीक नहीं कि फिर तो यह बतायें कि कमरेमे अगर भिन्न-भिन्न चीजें रखी हैं बहुतसी और उनका जो ज्ञान हो जाता है सो फिर वह कैसे होगा ? क्योंकि वे चीजें अवयवी एक अखण्ड तो नहीं हैं। पचासो चीजें रखी है, जुदी-जुदी हैं। वहाँ कैसे मनका नियंत्रण बना लोगे ? और भी सुनो—यह मानते हैं शकाकार कि आंखसे किरणें निकलती हैं और पदार्थको छूती है तब वे पदार्थ जाननेमे आते हैं। सो देखो जब कभी किसीको चन्द्रमा दिखता है तो बीचमे जैसे मान लो पेड़ रखा है और पेड़के बीचमे से वह चन्द्र दिख रहा है

तो जब नेत्रसे किरणें निकली तो किरणोंके चलनेमें कुछ देर तो लगेगी । जैसे यहाँ रोशनीकी गतिमें देर लगती है, पर नेत्रकी किरणोंने पहले तो वृक्षको छुवा और अब चन्द्रमा कितनी दूर है ? बहुत दूर । लेकिन देखने वालोको दिखता है कि सब कुछ एक साथ देख लिया गया । तो एक साथ दिखता है । इससे मानना चाहिए कि किरणें नहीं है । नेत्रसे देखते हैं तो दूर हो, पास हो, सब कुछ एक साथ दिख जाता है ।

छद्मस्थ ज्ञानके बहिरंग साधनभूत इन्द्रियोकी विशेषतायें—जब यह तथ्य है कि अन्य इन्द्रियकी भाँति चक्षु भी एक पौद्गलिक इन्द्रिय है, भौतिक इन्द्रिय है और अन्य इन्द्रियमें तो यह बात है कि वे भिड़कर जाने, मगर चक्षुइन्द्रियमें यह बात नहीं कि भिड़कर जानें और इसीलिए काँच नहीं टूटता है, पर वाच पारदर्शी है, उसके पीछे रहने वाली चीजें भी दिख जाती हैं । उससे कोई बाधा नहीं आती । तो ये सारी बातें सही हैं । इसकी पहिचान है कि नेत्रमें किरणें नहीं हैं, न नेत्र प्राप्यकारी है । वे बिना छुवे ही जानने वाले हैं । तो स्पष्ट अर्थ यह हुआ कि इन ५ इन्द्रियोमें चक्षुइन्द्रिय तो है ऐसी कि बिना छुवे, बिना भिड़े पदार्थको जानती है । अन्य इन्द्रियोमें अप्राप्यकारिता नहीं । कर्णइन्द्रियमें यह कला है कि वह बिना बाधे शब्दको जानती, मगर बिना छुवे नहीं जानती । याने कान शब्दको चबाता नहीं है, स्पर्श मात्रको जान लेता है, लेकिन घ्राणेन्द्रिय, रसनेन्द्रिय और स्पर्शन— ये पदार्थोंको छूकर व बाधकर जानते हैं । जैसे मुखसे न चबाया जाय तो रस नहीं ज्ञात होता, हाथसे न जोर दिया तो स्पर्श नहीं जाना जाता, पर नेत्र जो हैं वे बिना बाँधे और बिना छुवेको ही जानते हैं ।

अब यहाँ शङ्काकार कहता है कि यदि नेत्र बिना छुवेको जानता है तो बहुत दूरकी चीज, सुमेरुपर्वत या बहुत पहलेकी चीज राम रावण आदिक जो हुए उन सबको क्यों नहीं देख पाते, क्योंकि नेत्र बिना छुवे जानते । वे भी बिना छुवे हैं । इसके उत्तरमें यह पूछा जा रहा है कि शङ्काकार यह बताये कि घ्राणइन्द्रिय तो छूकर जानती है ना ? तो अनेक परमाणु घ्राणपर लोट रहे हैं, उनकी गंध क्यों नहीं जान लेते ? यदि कहो कि ऐसी योग्यता है कि घ्राण स्थूल पदार्थको जाने, परमाणुओंकी गंधको न जाने तो यही बात आखके सम्बन्धमें कह लो कि आख इतनी दूर रखी हुई चीजको ही जाने, इससे बहुत दूरका न जाने । यह तो नेत्र-शक्तिपर आधारित बात है । तो जैसे घ्राणेन्द्रिय आदिकसे जाननेमें एक अदृष्टको, शक्तिको बीचमें लाते हो, तो यही बात सब जगह है । जिस इन्द्रिय द्वारा जिस विधिसे जाननेकी बात होती है, ज्ञानावरणका क्षयोपशम होनेपर उस इन्द्रियसे उस विधिसे जाना जा सकता है । इस प्रकार इस मतिज्ञानके भेदोंके प्रकरणमें मतिविशेषका जो वर्णन चल रहा है और उसकी सब विधियाँ बतायी जा रही हैं उनमें यह कहना बहुत युक्तिसंगत है कि अर्थावग्रह तो स्पष्ट पदार्थका होता है और व्यञ्जनावग्रह अव्यक्त पदार्थका होता है, और व्यञ्जनावग्रह आख

और मनसे उत्पन्न नहीं होता ।

चक्षुको प्राप्यकारी सिद्ध करनेके लिये दिये गये भौतिकत्व-हेतुकी अयुक्तता—जो लोग चक्षुको अप्राप्यकारी मानते हैं उनका सिद्धान्त प्रत्यक्षसे बाधित है, अनुमानसे बाधित है, और उनके आगमसे भी बाधित है । यह बात अब तक कही गई है । अब किसी अन्य हेतुवोका भी विचार करे तो वह भी दूषित ही बनेगा । जैसे कोई कहे कि चक्षु प्राप्यकारी है अर्थात् पदार्थको छूकर ही जानता, क्योंकि भौतिक होनेसे तो उनका यह हेतु सही नहीं है । क्या जो जो भौतिक है वह प्राप्यकारी ही होता है ? जैसे किसी प्रकार सानी या भुसके साथ सूई भी चली जाय गाय भैसके पेटमे, तो जानकार लोग क्या करते हैं कि उसके शरीरके ऊपर चुम्बक लोहा फेरते हैं और पेटमे रहने वाली सूई उसके अनुसार फिरती है और उस विधिसे उसे निकाल लेते हैं, तो भौतिक ही तो है चुम्बक, मगर प्राप्यकारी तो न रहा और फिर भी उसको ग्रहण करनेका साधन बना हुआ है । इस विषयमे और-और बलप्राप्त करना केवल मनगढन बात है ।

जैसे कोई कहे कि कोई इत्र या गंधकी चीज कहीं रखी है और उसे उठा लें तो भी वहां गंध रहती है । गंधके परमाणु फैल गए, ऐसे ही इस चुम्बकके परमाणु भी निकलकर पेटमे पहुच गए और सूईको खींचने लगे तो ऐसी प्रत्यक्षविरुद्ध कल्पना केवल मनगढन ही है । किसीने भी चुम्बकके परमाणुओंको अलग होता हुआ देखा नहीं । वह ठोस पदार्थ है । फैलने वाली चीज नहीं होती । तो भौतिक है, ऐसा हेतु देकर चक्षुको प्राप्यकारी नहीं सिद्ध किया जा सकता । इसी तरह कोई कहे कि चक्षु जाननेका साधन है, इसलिए प्राप्यकारी है । जैसे कि अन्य-अन्य इन्द्रिय । तो जो साधन हो वह प्राप्यकारी ही हो, यह भी बात सिद्ध नहीं होती । जैसे मन साधन है जाननेका, पर प्राप्यकारी नहीं, कोई वशीकरण, निर्विषीकरण आदि मन्त्र हैं, वे दूसरेमें चिपटते तो नहीं हैं, प्राप्यकारी नहीं होते, फिर भी काम होते हैं । जैसे सर्पने डस लिया, अब कोई मन्त्रवादी मन्त्र द्वारा सर्पका विष उतार लेता, सर्पकी भी बुला लेता तो कही वह सर्पके पास नहीं गया, न चिपटा, लेकिन निमित्तनैमित्तिक योग है ऐसा । सभी जगह प्रायः निमित्तनैमित्तिक योग देखा जा रहा है । सूर्यका प्रकाश फैल रहा तो क्या सूर्य अपने स्थानको छोड़कर यहा प्रकाश फैलाने आता है । निमित्तनैमित्तिक योग है ऐसा । तो ऐसे ही यह भी निमित्तनैमित्तिक योग है कि चक्षुइन्द्रियके व्यापारसे दूर रहने वाली चीजको बिना छुवे जान लिया जाता है । इस तरह चक्षुइन्द्रिय अप्राप्यकारी है और इसी कारण उससे स्पष्ट अर्थ जाना जाता है । व्यञ्जनावग्रहकी उत्पत्ति चक्षुइन्द्रियसे नहीं होती और इसी प्रकार मनसे भी व्यञ्जनावग्रह नहीं बनता ।

प्राणेंद्रियकी तरह कर्णेंद्रियमें भी प्राप्यकारिताकी सिद्धि होनेसे उपालम्भका

अनवकाश — अब यहां कोई शङ्काकार कहता है कि जैसे चक्षुको अप्राप्यकारी कहते हो, इसी प्रकार कर्ण भी तो अप्राप्यकारी जंच रहा है। कर्ण भी कहा बाहर जाते हैं शब्दको सुननेके लिए। और व्यवहार भी देखा जाता है। लोग कहते हैं कि हम इतनी दूरके शब्द सुनते हैं तो शब्द भी कर्ण द्वारा बिना भिडे जाने गए तो चक्षुकी तरह श्रोत्रको भी अप्राप्यकारी कहना चाहिए। समाधानमें कहते हैं कि यो तो गंधके विषयमें भी व्यवहार देखा जाता। मैं बहुत दूर तककी गंधका गंध लेता हूँ, ऐसा लोग कहते भी है। तो ऐसे व्यवहारसे अगर अप्राप्यकारी मान लिया जाय तो घ्राणइन्द्रिय भी अप्राप्यकारी बन बैठेगी। मगर शङ्काकार तो घ्राणइन्द्रिय के विषयमें दृढतासे प्राप्यकारीपनकी बान करते हैं। नो गंधके विषयमें जो जो भी समाधान देंगे शङ्काकार, वही समाधान शब्दके विषयमें भी है। शङ्काकार कहता है कि जिसमें तेज गंध है और उसकी वासना जिस-जिस साधनमें हो गई है या उससे जो-जो द्रव्य सम्बन्धित हो गया है, अब उस दूरपनेसे उसका ज्ञान होता है। हुआ तो भिडकर। दूरसे गंध किसी औरमें आयी, उससे और पासमें आयी, इस तरहसे स्कन्ध घ्राणइन्द्रियमें गए, मगर लोग ऐसा समझते हैं कि उसकी गंध ले रहे हैं जो बहुत दूर रखा है। बस यही समाधान शब्दमें है। शब्द भी बोले जाते हैं तो उसका सम्बन्ध पाकर और निकटके भाषावर्गणा शब्दरूप बनते हैं और इस तरह बनते चले जाते हैं तब जो कर्णके विवरमें शब्द पहुँचा वह सुनाई देता है।

शकाकार यदि यह कहे कि भीतादिकके व्यवधानमें कोई शब्द बोल रहा हो तो उस शब्दका ज्ञान हो जाता है। इसमें सिद्ध है कि श्रोत्रइन्द्रिय अप्राप्यकारी है। तो बस यही समाधान गंधमें लगायें कि भीतादिके व्यवधानमें कोई गंध वाली चीज रखी है और उसका गंध आ जाता है, तो यो गंध ज्ञानके साधन घ्राणइन्द्रियको भी अप्राप्यकारी मान लें। इस तरह जैसे गंध एक पौद्गलिक पदार्थ है ऐसे ही शब्द भी पौद्गलिक पदार्थ है। यह छूकर भिडकर जानती है। इस तरह जैसे गंधका ज्ञान प्राप्यकारी विधिसे होता है, ऐसे ही शब्दका ज्ञान भी प्राप्यकारी विधिसे होता है। और जैसे घ्राणइन्द्रिय प्राप्यकारी है, श्रोत्रइन्द्रिय प्राप्यकारी है, स्पर्शन और रसना भी प्राप्यकारी है, इस विषयमें तो किसीको विवाद ही नहीं है। इस तरह इस सूत्रका अर्थ यह हुआ कि चक्षु और मनके द्वारा व्यङ्गनावग्रह नहीं होता, क्योंकि यह अप्राप्यकारी है और अप्राप्यकारीसाधनसे जो ज्ञान होता है वह स्पष्ट ज्ञान होता है, व्यङ्गनावग्रहमें स्पष्ट ज्ञान नहीं होता। अब मतिविशेषका वर्णन करनेके बाद श्रुतज्ञानका वर्णन करते हैं।

श्रुत मतिपूर्व द्वयनेकद्वादशभेदम् ॥२०॥

श्रुतज्ञान मतिज्ञानपूर्वक होता है और उसके दो अनेक और १२ भेद होते हैं याने पहले तो दो भेद किए—अङ्गबाह्य और अङ्गप्रविष्ट। अङ्गबाह्यके अनेक भेद हैं और अङ्गप्रविष्टके १२ भेद हैं। अङ्गप्रविष्टका अर्थ है जो अङ्गरूप श्रुत है। द्वादशाङ्ग श्रुत बोलते हैं,

और द्वादशाङ्ग श्रुतके अतिरिक्त जो कुछ और बच जाता है वह अङ्गबाह्य कहलाता है । यहाँ एक जिज्ञासा हो सकती है कि अभी-अभी मतिज्ञानका प्ररूपण हुआ है, उसके बाद ही इस सूत्रके कहनेका प्रयोजन क्या है ? तो उसका समाधान यह है कि यह बताना इस सूत्रका प्रयोजन है कि इस परोक्ष श्रुतज्ञानका निमित्त कारण क्या है और उस श्रुतज्ञानके भेद कितने हैं और उन भेदोंके भी भेद कितने हैं ? इस सूत्रमें तीन बातोंका निर्णय किया गया है—श्रुतज्ञान किस निमित्तसे होता है ? श्रुतज्ञानके कितने भेद हैं और श्रुतज्ञानके भेदोंके भेद कितने हैं ? यह सब बतानेका कारण यह है कि कुछ दार्शनिक ऐसा मानते हैं कि श्रुत याने आगम नित्य शब्दोंका निमित्त पाकर हुआ है । कोई मानते हैं कि पुण्यसे या भावनासे या आशीर्वादसे या ईश्वरके निमित्तसे आगमज्ञान होता है—ऐसी अनेक धारणायें हैं । उनका समाधान देनेके लिए यह कहा है कि श्रुतज्ञान मतिज्ञानपूर्वक होता है । दूसरा प्रसंग यह है कि श्रुतज्ञानके दो भेद हैं । यह बात इसलिए कहानी पड़ी कि श्रुत याने आगमके विषयमें भी लोगोंकी अनेक भेदोंकी धारणा है । कोई कहते हैं कि चार भेद हैं ऋजुवेद आदिक, कोई कहते हैं कि उनके ६ अङ्ग हैं शिक्षा व्याकरणादिक, कोई तीन वेद और तीन उपवेद कहकर ६ वेद मानते हैं । कोई उस आगमके दो भाग मानते हैं—(१) ब्राह्मणभाग और (२) यज्ञ-भाग । कोई भेद ही नहीं मानते । एक ही ब्रह्म प्रतिपादक मानते हैं, आदिक अनेक प्रकारके विचार हैं । उनका समाधान करनेके लिए बताया गया है कि श्रुतज्ञानके दो भेद हैं और फिर उन भेदोंके भी भेद बताये हैं कि अग बाह्यके अनेक भेद हैं और अग प्रकृष्टके १५ भेद हैं । इस तरह तीन बातोंका विवरण इस सूत्रमें किया है कि श्रुतज्ञान किस निमित्तसे होता है और श्रुतज्ञानके भेद कितने हैं तथा उन भेदोंके भेद कितने हैं ?

अब यहाँ यह जिज्ञासा होती है कि श्रुत क्या चीज है ? क्योंकि श्रुतके तो अनेक अर्थ हैं—शास्त्र, अर्थ, सुने गए शब्द । तो यहाँ श्रुतज्ञानका क्या अर्थ है ? तो श्रुतका अर्थ समझनेके लिए इसके प्रसंगकी बात जाननी होगी । प्रसंग चल रहा है कि वस्तुके स्वरूपका अधिगम किन उपायोंसे होता है ? तो सूत्र कहा गया था कि प्रमाण और नयोसे पदार्थका अधिगम होता है । तो प्रमाण क्या है ? उसका हो विवरण चल रहा है । प्रमाण ५ बताये गए—मतिज्ञान, श्रुतज्ञान, अवधिज्ञान, मनःपर्ययज्ञान और केवलज्ञान । तो चूँकि ज्ञानका प्रमाण है, ज्ञानकी-अनवृत्ति है इससे श्रुतका अर्थ हुआ श्रुतज्ञान, न कि केवल सुने हुए शब्द मात्र । शब्द सुनकर जो ज्ञान किया जाता है वह है श्रुतज्ञान । तब एक जिज्ञासा और हो जाती है कि श्रुतका अर्थ श्रुतज्ञान किया गया है, तो शब्दात्मक श्रुत कैसे सिद्ध हो सकेगा ?

समाधान यह है कि मुख्य प्रसंग तो श्रुतज्ञानका ही है और श्रुतज्ञान ही अर्थ है, मगर उपचारसे शब्द भी श्रुत कहलाता है । सूत्रमें श्रुत शब्द दिया है, सो उसका मुख्यरूपसे

तो श्रुतज्ञान अर्थ है और उपचारसे वह शब्दादिक श्रुत है, इसका भी ग्रहण करना चाहिए। और शब्दोंके भेदके आधारपर दो भेद, अनेक भेद, १२ भेद कहे गए हैं। सो केवल शब्दका ही भेद नहीं है वहाँ, किन्तु उसके वाच्य अर्थका भी विभाग है। इस तरह श्रुतका अर्थ श्रुत-ज्ञान है और उपचारसे वह समस्त आगम है। श्रुत शब्द श्रु धातुसे बना है जिसका अर्थ श्रवण है, सुनना है। उस श्रु धातुमें क्त प्रत्यय लग गया है और उससे श्रुत शब्द बना है। यहाँ श्रुत शब्दको भी उपचारसे ग्रहण किया गया है। उसका कारण यह है कि श्रुतज्ञानका कारण शब्द है। जो प्रवचन है, आगम है वह श्रुतज्ञानका कारण शब्द है। वह प्रवचन दो भेद वाला है—अगबाह्य और अङ्गप्रविष्ट। अङ्गप्रविष्टमें १२ अङ्ग आते हैं—(१) आचाराङ्ग, (२) सूत्रकृताङ्ग, (३) स्थानाङ्ग, (४) समवायाङ्ग, (५) व्याख्याप्रज्ञप्ति, (६) ज्ञातृकथा, (७) उपासकाध्ययन, (८) अत कृतदशाङ्ग, (९) अनुत्तरोपपादिकदशाङ्ग, (१०) प्रश्नव्याकरणाङ्ग, (११) विपाकसूत्राङ्ग और (१२) दृष्टिवादाङ्ग।

ये १२ अङ्ग हैं और इनसे अतिरिक्त सामायिक, चतुर्विंशति, स्तवन, वदना, प्रतिक्रमण आदिक ये सब अङ्गबाह्य हैं। यहाँ जैसे श्रुतज्ञान पूज्य है वैसे ही श्रुतज्ञानका एक आधार-भूत यह शब्द श्रुत भी पूज्य कहा जाता है। यह सम्यग्ज्ञानका अधिकार है, इस कारण केवल सम्यक् श्रुतज्ञानका ही ग्रहण है और सम्यग्ज्ञानके ५ भेद बताये गए। उनमेंसे यह द्वितीय ज्ञान है और परोक्षज्ञान है।

“श्रुतमतिपूर्वद्वनेनद्वादशभेद” इस सूत्रमें यह कहा जा रहा है कि श्रुतज्ञान मतिज्ञान-पूर्वक होता है। इतने शब्दमें क्या-क्या तथ्य डाले हैं? एक तो यह बताये कि श्रुत दो प्रकार का होता है—(१) द्रव्यश्रुत और (२) भावश्रुत। जो ज्ञानरूप है वह तो भावश्रुत है और जो अक्षररूप है, शास्त्रोंमें लिखित है या भगवानकी दिव्यध्वनि खिरी है वह सब द्रव्यश्रुत है। तो द्रव्यश्रुत भी नित्य नहीं और भावश्रुत भी नित्य नहीं। द्रव्यश्रुत तो शब्दरूप है। शब्द नित्य नहीं होते याने सदा वहीका वही रहे, ऐसा नहीं होता। जैसे हम आप बोलते हैं तो शब्द बोला और वे शब्द मिट गए, और भावश्रुत ज्ञानकी परिणति है। तो जो ज्ञानकी अवस्था है वह उसी समयसे है, अगले समय नहीं है। तो इस तरह न तो द्रव्यश्रुत नित्य है और न भावश्रुत नित्य है, ये दो बातें इस सूत्रमें कहे गए शब्दोंसे झलकती हैं। इसके अतिरिक्त तीसरी बात यह स्पष्ट होती है कि श्रुत किसी नित्य पदार्थके निमित्तसे उत्पन्न नहीं होता, जैसा कि कुछ लोग मानते हैं कि व्यापक कूटस्थ है, शब्दोंके निमित्तसे उत्पन्न होता है, सो श्रुतका जो निमित्त है वह भी अनित्य है और श्रुतमतिपूर्व इतने ही शब्दसे चौथी बात यह ध्वनित होता है कि श्रुतज्ञान मतिज्ञानपूर्वक होता है याने पहले मतिज्ञान हो, उसके बाद श्रुतज्ञान हो, अवधिज्ञानपूर्वक न होगा, अन्य ज्ञानपूर्वक न होगा।

अब यहाँ कोई शंका करता है कि कोई-कोई श्रुतज्ञान ऐसे भी देखे गए है कि श्रुत-ज्ञानके बाद ही श्रुतज्ञान हो जाय याने मतिज्ञानसे हुआ श्रुतज्ञान और उस मतिज्ञानसे और श्रुतज्ञान हो जाय । जैसे धुवाँ दीखा और उससे अग्निका ज्ञान किया, दूसरेको समझाया तो वह श्रुतज्ञान बन गया । फिर उस अग्निकी और भी विशेषतायें कही । तो ऐसे श्रुतपूर्वक भी श्रुत हुआ करता है । जैसे किसी पुरुषके द्वारा धूम शब्द सुना तो मुन करके भट यह जान गया कि जहाँ धुवाँ होता है वहाँ अग्नि होती है । तो पहले तो कानोसे सुना तो मतिज्ञान, फिर इसने धुवाँ कहा, ऐसा समझना श्रुतज्ञान, फिर उसके बाद और-और तर्क उठाना, अग्निका अनुमान कराना, तर्कज्ञान करना और वितर्क करना, ये तो श्रुतज्ञानसे भी श्रुतज्ञान बना करते हैं । फिर यह कहना कि श्रुतज्ञान मतिपूर्वक होता है इसमें तो विरोध आया ।

इसके समाधानमें कहते हैं कि श्रुतमतिपूर्वका यह अर्थ है कि श्रुतज्ञान मतिज्ञान पूर्वक होता है । अब सापेक्ष हो या परम्परा हो । जैसे कोई कहता है कि मेरठसे मुजफ्फर नगर उत्तरमें है तो मेरठके बाद तो बीचमें अनेक गाँव पड़ते हैं, फिर कैसे कह दिया कि मेरठसे मुजफ्फरनगर उत्तरमें है ? तो भले ही पड़े, मगर ऐसा व्यवहार देखा जाता । बीचके गाँवोंका नाम नहीं लेते । तो ऐसे ही श्रुतज्ञान मतिज्ञानपूर्वक होता है तो चाहे कितना भी श्रुतज्ञान मतिज्ञानपूर्वक हुआ हो, लेकिन पहले श्रुतज्ञान अवश्य मतिज्ञानपूर्वक हुआ है । इससे श्रुतमतिपूर्वमें जो चार अर्थ ध्वनित हुए हैं वे सही हैं ।

अब शंकाकार कहता है कि श्रुत तो केवलज्ञानपूर्वक भी होता है याने केवली भगवान केवल ज्ञानसे जानते हैं और फिर उनकी दिव्यध्वनि खिरती है । तो जो दिव्यध्वनि है वह तो श्रुत है और वह हुआ केवलज्ञानपूर्वक तो फिर यह कहना कैसे बने कि श्रुतमति पूर्वक होता है ? इसके समाधानमें कहते हैं कि जो भगवानकी दिव्यध्वनि खिरी वह श्रुत तो है, पर श्रुतज्ञान नहीं है । श्रुतज्ञान तो द्रव्यस्थ जीवोंके होता है । भगवानके तो केवलज्ञान है और वहा ज्ञानका प्रकरण है । इसलिए श्रुत शब्दसे यहाँ कोरा श्रुत न लेना, किन्तु श्रुतज्ञान लेना और वह श्रुतज्ञान केवलज्ञानपूर्वक नहीं होता । केवलीके श्रुतज्ञान ही नहीं है, फिर केवलज्ञानपूर्वक हुआ श्रुतज्ञान, यह शंका ही नहीं हो सकती । इस तरह श्रुतमतिपूर्व इस शब्दसे जो चार बातें ध्वनित हुईं वे युक्तिसंगत हैं । पहली बात यह है कि श्रुत नित्य नहीं है । न तो द्रव्यश्रुत नित्य है, न भावश्रुत नित्य है । तीसरी बात—किसी भी धर्मके निमित्तसे नहीं होता श्रुत, चौथी बात—श्रुतज्ञान मतिज्ञानपूर्वक ही होता है । चाहे श्रुतसे श्रुत हो जाय, मगर पहले जो श्रुत हुआ वह मतिज्ञानपूर्वक ही होगा । इस तरह परोक्षज्ञानके प्रमाण में मतिज्ञानके वर्णनके बाद श्रुतज्ञानकी बात कही गई है । अब यहाँ एक बात और विशेष समझनी है कि श्रुतज्ञानकी जो उत्पत्ति होती है सो शब्द सुननेके बाद ही होती है, सो बात

नहीं। किसी भी इन्द्रियसे कुछ भी ज्ञान करनेके बाद श्रुतज्ञान हो सकता है। यद्यपि श्रुत शब्दमें श्रुत पडा है और उसका अर्थ है शब्द सुनना और उससे यह प्रकट होता है कि शब्द सुननेमें बाद श्रुतज्ञान जगता है। सो सीधा लगता तो है ऐसा कि श्रोत्र द्वारा शब्द सुनकर जो मतिज्ञान बना उस मतिज्ञानपूर्वक श्रुत होता है, लेकिन यथार्थता यह है कि चाहे स्पर्शन इन्द्रियको छूकर मतिज्ञानके बाद श्रुत बन जाय। जैसे कोई चीज छुई जाती, अब उसके ठंडे गर्मके त्रिपयमे और और बातें समझना वसे बना है अदिक, तो देखो स्पर्शन इन्द्रियके मतिज्ञानके बाद श्रुतज्ञान हुआ ना? इसी तरह शेष इन्द्रियोसे जो मतिज्ञान होता है, चक्षु इन्द्रिय से कोई चीज दिखेके बाद भी श्रुतज्ञान हो सकता। श्रुतज्ञान कहते हैं उसे कि मतिज्ञानसे जानकर फिर अन्य बातको समझना यह श्रुतज्ञान है। सो होता तो है ५ इन्द्रिय और मन पूर्वक मतिज्ञानमें, किन्तु प्रसिद्धि शब्दसे है, क्योंकि आगम शास्त्र, उपदेश इनमें शब्द ही तो हैं। और यहा एक विशिष्ट श्रुतज्ञानकी बात चल रही है, शास्त्रज्ञानकी बात। तो प्रधानता तो श्रोत्र मतिपूर्वक श्रुत है, यह बन सकता है, किन्तु नियम नहीं बन सकता, किसी भी मतिज्ञानपूर्वक श्रुतज्ञान हो सकता है।

अब यहाँ कोई शका करता है कि स्मृति, प्रत्यभिज्ञान आदिक भी तो श्रुतज्ञानमें शामिल होना चाहिए, क्योंकि उसमें विचार होता है। स्मरण किया किसीका तो मनसे कुछ जाना, तो उसमें विचार बनता है, तर्कणा बनती है, इसलिए वह श्रुतज्ञान ही कहलायगा। कहते हैं कि नहीं, श्रुतज्ञान सभी मतिपूर्वक होते हैं। भले ही किसी श्रुतसे श्रुतज्ञान बन जाय, पर वह तो मतिपूर्वक है, किन्तु स्मरण आदिक तो सब मतिज्ञान बनते हैं याने मनके द्वारा सीधा पदार्थका स्मरण हो गया। अब उस स्मरणके बाद फिर अन्य बात विचारो जाय तो वह श्रुतज्ञान होगा। दूसरी बात यह भी समझें कि श्रुतज्ञान उत्पन्न होनेका अन्तरंग निमित्त श्रुतज्ञानावरणका क्षयोपशम है। भले ही अन्य-अन्य ज्ञानमें श्रुतज्ञानके सहयोगी निमित्त बन जायें, लेकिन अन्तरङ्ग निमित्त तो श्रुतज्ञानावरणका क्षयोपशम है। वह क्षयोपशम स्मृति आदिकमें नहीं है, इस कारण स्मरण आदिक श्रुतज्ञान नहीं कहलाते, किन्तु मतिज्ञान ही कहलाता है। इससे यह बात समझनी चाहिए कि जो ज्ञान मतिज्ञानपूर्वक हो, जिसमें अस्पष्ट तर्कणायें उठें, जो स्वसम्वेदनसे निराला हो उसे श्रुतज्ञान कहते हैं। ऐसा यह श्रुतज्ञान दो भेद वाला है और अङ्गबाह्य, अङ्गप्रविष्ट, और अङ्गबाह्यके आक भेद है। अङ्गप्रविष्टके १२ भेद हैं। इन भेद-प्रभेदोंमें भी मुख्यता श्रुतज्ञानकी है और गौणता इन शब्दोंकी है। शब्दके भेद है ये, यह तो गौण अर्थ है और ज्ञानके भेद हैं ये, यह उसका मुख्य अर्थ है।

अब यहाँ कोई दार्शनिक शङ्का करता है कि ठीक कह रहे हो कि श्रुतज्ञान शब्द

ज्ञानपूर्वक होता है, पर वे सब शब्द नित्य हैं, और नित्य शब्दमे ही यह आगम बनता है। उनका यह कहना यो युक्तिसंगत नहीं कि कही अचेतनसे चेतन बनता है ? शब्द तो अचेतन हैं, उनमे ज्ञान नहीं है। तो अज्ञानपूर्वक कही श्रुतज्ञान बनेगा, और फिर जैसे जो कुछ भी शब्द बोले जाते हैं अपौरुषेय वेद मानने वालोंके यहाँ जैसे अग्नि नीले आदिक। याने मैं अग्नि को पूजता हू तो इसमे ज्ञान ही तो बना। ज्ञानसे ही तो सब कुछ जाना जा रहा है। शब्दसे तो ज्ञान नहीं उठा, बल्कि जानने शब्दको समझा, इसलिए शब्दोसे आगमके ज्ञानकी उत्पत्ति हुई—यह न कहना, किन्तु ज्ञानसे ही ज्ञानकी उत्पत्ति होती है और इस तरह श्रुतज्ञान मतिज्ञान पूर्वक होता है, यह भली-भाँति समझे हुए है। श्रुत दो प्रकारका कहा गया है—(१) द्रव्य-श्रुत और (२) भावश्रुत। द्रव्यश्रुतका अर्थ है आगमोक्त शब्दोका समूह और भावश्रुतका अर्थ है उनको सुनकर, बाँधकर उनके अर्थका ज्ञान करना। इस प्रसंगमे एक दार्शनिक यह कहता है कि श्रुतको मतिपूर्वक कहा है, सो यह बात सही नहीं जच रही, श्रुत आगम तो शब्दजन्य है और शब्द नित्य है। इस विषयमे बताया गया था कि यह प्रतीतिविरुद्ध है। जो भी शब्द बोले जाते हैं उन शब्दोका ज्ञानपूर्वक वेदन होता है। शब्दसे ज्ञान प्रकट होता है, यह न होकर ज्ञानसे शब्दका बोध होता है, क्योंकि सब कुछ ज्ञानपूर्वक ही है। रचना व्यवहार सब ज्ञानपूर्वक ही होता है, इसलिए शब्द कहो, श्रुत कहो, वह ज्ञानपूर्वक होता है, मतिपूर्वक होता है। यहाँ शङ्काकार यह कहता है कि शब्दकी उत्पत्ति तो नहीं होती, पर शब्दकी अभिव्यक्तिके लिए ज्ञान पहले हुआ करता है। शब्द तो नित्य है, पडा हुआ है, एक है, व्यापक है, उसकी अभिव्यक्ति होती है। जैसे कोई पदार्थ पहलेसे पडा है और ऊपर कपडा डाल दिया तो कपडा उघाडनेसे उस पदार्थकी अभिव्यक्ति होती है। जिसके समाधानमे कहत है कि शब्द की अभिव्यक्तिसे ही सही, पर यह बताओ कि शब्दकी अभिव्यक्ति क्या शब्दसे न्यारी चीज है ? वह भी तो शब्दस्वरूप है। अगर शब्दकी प्रकटता शब्दसे न्यारी चीज है तो यह शब्दकी अभिव्यक्ति है, ऐसा न कहा जायगा। उस अभिव्यक्तिको जिस चाहेका कह दिया जाय। अगर कहो कि उसमे सम्बन्ध है तो बस वही एक स्वभाव है, वही एकता है।

अथवा और समझो—जो यह कहते हैं कि शब्दकी अभिव्यक्ति होती है तो उस अभिव्यक्तिका अर्थ क्या हुआ ? जैसे कि बर्तन मलीन पडा है और उसे रेतोदिकसे रगड़ दिया जाय तो उसमे उज्ज्वलता प्रकट हो जाती है। तो उस उज्ज्वलताकी अभिव्यक्ति क्या है ? सस्कार। तो इसी प्रकार जो स्वर व्यञ्जन शब्दोकी अभिव्यक्ति कहते हैं तो उसका अर्थ क्या है ? सस्कार। तो सस्कार किसका किया गया ? उस अक्षरका सस्कार हुआ या श्रोत्रेन्द्रियका सस्कार हुआ या उस शब्दके ज्ञानके आवरणका विनाश हो जाना, इसका नाम सस्कार है। सस्कारका क्या अर्थ है ? सस्कार तो वही रगड़नेसे होता। जैसे बर्तनोको रगड़के हो

जाता, कुछ सरकार नई चीज जलनेसे होता। जैसे भोज्य पदार्थों में ममालोका छोक दे दिया तो वे मुवामित हो गए, या कोई अतिशय कर दिया जाय सो सस्कार है या उन शब्दों को रोकने वाली वायु हवा मुख चलना न चलना आदिक आ सो उसका छेद हो गया, सो सस्कार हो गया या शब्दावरणका क्षयोपशम क्षय विनाश हो गया वही सरकार हो गया। इनमेंसे कोई भी विकल्प युक्तिसंगत नहीं बनता। वर्णों का सस्कार क्या? कोई शब्द है, जिसको कोई रगड़ता है या कानमें रगड़ता है या दोनों रगड़े जाते हैं। हाँ शब्दज्ञान होता है ज्ञानावरणके विनाशसे, सो ठीक ही है। श्रुतज्ञान जो होता है वह श्रुतज्ञानावरणके विनाशसे होता है। तो यह कहना उचित नहीं कि शब्दसे ज्ञान बना या वह शब्द ही अपौरुषेय आगम है। अरे श्रुतज्ञान मतिज्ञानपूर्वक होता है। शब्द किसी ज्ञानपूर्वक होता है और शब्दको मुनकर किसी अन्य ज्ञानकी उत्पत्ति होती है। वास्तविक तो वान यह है कि प्रत्येक पदार्थकी उत्पत्ति अपने-अपने उपादानसे होती है। ज्ञानका उद्भव ज्ञावयोग्यतासे हुआ, जीव उपादानमें हुआ, शब्दकी उत्पत्ति भाषावर्गणाके स्कंधोंमें हुई। नित्य शब्दको मानने वाले जग यह बतायें कि जब शब्द नित्य है, व्यापी है, एक है तो जब उसको अभिव्यक्ति होती है तो समस्त काल और समस्त लोकमें रहने वाले शब्दों का एक साथ उद्भव हो जाना चाहिए, क्योंकि शब्द एक है।

यदि शङ्काकार यह कहे कि कही भी शब्दकी अभिव्यक्ति हो, हो तो जाती है पूरे लोकमें, पर जिन जीवों का जितना भाग्य है, जैसी दृष्टि है उसके अनुसार उनका समझमें आता है। ऐसा कहने वाले दार्शनिक कुछ और आगे क्यों नहीं बढ़ते जाते? मारे जगतको ही शब्दात्मक मान लें और कह दें कि यह तो सारा जगत शब्दात्मक, पर जिन जीवों का जैसा भाग्य है, अदृष्ट है उसके अनुसार उनको चीजें दिखती हैं। तो यह कोई उत्तर नहीं है। यदि कहे कि उस शब्दकी एक जगह व्यक्ति होती तब तो शब्द एक न रहा, अनेक शब्द हो गए और उनको प्रकट करने वाले साधन भी अनेक हैं। इससे सीधा मानना चाहिए कि जैसे और-और पुद्गल स्कंध है, इसी प्रकार भाषावर्गणाके भी पुद्गल स्कंध है और उपादान निमित्त योगवश अनुकूल शब्दोंकी उत्पत्ति हो जाती है, वह शब्द अवस्था है और अनित्य है। उन शब्दोंके संग्रहसे बना हुआ द्रव्यश्रुत है, यह भी नित्य नहीं है और द्रव्यश्रुतको जान कर फिर जो अनेक अर्थ समझे जाते हैं वे भावश्रुत हैं। यह भी ज्ञानकी पर्याय है।

शङ्काकार कहता है कि वचन जो बोले जाते हैं वे दूसरोंको समझानेके लिए, सो शब्द तो वही हैं, पर समझानेके समय उनकी व्यक्ति होती है। शब्द किसीने बनाया नहीं, और जो आगम भी किसीने बनाया नहीं। तो जो वचनका उच्चारण होता है और वह दूसरेके ज्ञानोंका निमित्त कारण बन जाता है, सो इस पद्धतिके कारण लोगोंको भ्रम हो गया कि शब्द

उत्पन्न होते हैं, और यही कारण है, चूँकि शब्द नित्य है, आगम नित्य है, इस वजहसे अपौरुषेय आगमका, वेदका कोई कर्ताका स्मरण नहीं हो पाता ।

दूसरी बात है कि यदि कहा जाय कि सभी लोग अपने-अपने आगमके कर्ता मानते हैं, उनका स्मरण होता है तो अपौरुषेय वेदके भी कर्ताओंका स्मरण किया जाता है । तो शकाकार कहता है कि जब वेदोका कोई एक कर्ता नहीं ख्यालमें आता, लोग अनेक कर्तारूपसे स्मरण करते तो इससे सिद्ध है कि कर्ता नहीं है । समाधानमें कहते हैं कि भाई जो वेद है, जिसे अपौरुषेय कह रहे हो उसके अनेक खण्ड है, अनेक विभाग है । किसी खण्डको किसीने बनाया, किसीको किसीने, इसलिए अनेक कर्ताओंका स्मरण किया जाता है और फिर जो रचना है, नवीनता है जिसमें, उसे कर्ताका स्मरण न होनेसे अपौरुषेय कह दिया जाय । अनेक पुराने टूटे कुर्चे हैं, टूटे फूटे महल है, जिनके कर्ताका स्मरण भी नहीं होता कि किसने बनाया, तो क्या वे सब भी अपौरुषेय बन जायेंगे ? इसलिए आगम है । जो सर्वज्ञ है, विशेषज्ञ है उन्होंने वस्तुके स्वरूपको जाना और शब्दों द्वारा उस वस्तुस्वरूपके विज्ञानको एक ग्रंथमें निबद्ध किया । वह ही आगम है और उनसे लोग अपनी कल्पनाका लाभ उठाते हैं, क्योंकि जो वीतराग सर्वज्ञकी परम्परामें रचित शास्त्र है उनमें चूँकि सर्वज्ञता मिल गई है, इसलिए और वीतरागतामूलक है, इस कारण कही चूक नहीं हो सकती । वे गलत नहीं हो सकते । वही श्रुत है, उसका ज्ञान होना भावश्रुत है, और जो शब्दरचना है वह द्रव्यश्रुत कहलाती है । श्रुतआगम कौनसा प्रमाण है ? यह तो एक इस कुजीसे जाना जा सकता है कि जो वस्तुके यथार्थस्वरूपको बताये और वैराग्यकी ओर ले जाय, ऐसा आगम प्रमाणभूत है । अब इसकी परीक्षा ज्ञानी जन अपने-अपने ज्ञानबलसे कर सकते हैं ।

स्पष्ट बात तो यह है कि पदार्थ सब द्रव्यपर्यायात्मक हैं याने वे हैं, सदा रहेंगे और प्रतिसमय उनकी अवस्था बनती रहती है । तो चूँकि वह द्रव्यरूप है इसलिए नित्य है, पर्याय रूप है इस कारण अनित्य है । इसी कारण एक अनेक रूप है । ऐसे ही स्याद्वाद द्वारा वस्तुके स्वरूपको जानकर फल यह लूटना चाहिए कि समग्र वस्तुमें जान लें और प्रत्येक वस्तु एक दूसरेसे अत्यन्त पृथक् है । सभी वस्तुएँ मुझसे अत्यन्त भिन्न हैं । सबका परिणामन अपने आपके उपादानसे है । ऐसे सबसे विविक्त निज आत्मस्वरूपमें भावना बनायें, यही वैराग्यका मूल है । यह कुञ्जी जहाँ मिले वही वीतराग सर्वज्ञकी परम्पराका कहा हुआ आगम है ।

अब यहाँ उक्त मीमांसाके सम्बन्धमें एक बात और पूछी जा सकती है कि जो यह कहा है शब्दाकारने कि शब्दकी पोछे योजना लगती है वह ज्ञान श्रुत हो जाता है । तो शब्दकी योजना कर देनेसे श्रुत ही होता है या शब्दकी योजनासे ही श्रुत होता है ? क्या मतलब है ? अगर कहो कि शब्दकी योजनासे श्रुत ही होता है तो ठीक है । शब्दकी योजना करनेके

पश्चात् जो वाच्य अर्थका ज्ञान होता वही तो श्रुतज्ञान कहलाता है। यदि यह कहो कि शब्द की योजनासे ही श्रुत होता है तो उसके मायने यह हुए कि शब्दकी योजनासे ही श्रुतज्ञानको श्रुत कहा, तब तो कर्णसे जो शब्द सुने जाते, उससे जो ज्ञान होता वह तो मतिज्ञान है, फिर वह न हो पायगा क्या? शङ्काकार कहना है कि भाई दुनिया में ऐसा कोई ज्ञान नहीं है कि जो शब्दसे बीधा हुआ न हो। याने शब्दयोजना बिना ज्ञान हो जाय, ऐसा कोई ज्ञान नहीं है। जैसे हम किसी चीजको देखते हैं तो कोई न कोई शब्द मनमें आते हैं, यह कहना अयोग्य है। इन्द्रिय द्वारा स्पर्श, रस, गंध आदिकका अनुभव होता। वहाँ शब्दयोजना कहाँ चलती है? एकेन्द्रिय, दोइन्द्रियका ज्ञान होता, वे क्या शब्दयोजना कर पाते हैं? ज्ञान ज्ञान है। कोई ज्ञान शब्दयोजनासे भी होता, कोई ज्ञान शब्दयोजनाके बिना भी होता। तो ऐसे ये सभी ज्ञान हैं। शब्दयोजना केवल मति स्मृति बिना बहुत ज्ञान हैं। शब्दयोजना करे कि वह श्रुतज्ञान बन गया। तो यह एकाग्र करना कि जितने भी ज्ञान होते हैं वे सब योजना सहित होते हैं, अयुक्त बात है। इन्द्रिय मनसे बहुत-बहुत ज्ञान होते। सभी शब्द सहित कहाँ होते? स्वयं शङ्काकार मानते हैं कि वाणी तीन तरहकी होती है—(१) बैखिरी, (२) मध्यमा और (३) पश्यन्ती। तो शङ्काकार स्वयं जानता है कि इन्द्रियजन्य ज्ञान तो बैखिरी और मध्यमा वाणीके बिना हो जाता है और आत्माका स्वसम्बेदन प्रत्यक्ष भी बैखिरी और मध्यमा वाणीके बिना हो जाता है। हा, केवल एक पश्यन्ती वाणीके बिना ज्ञान नहीं मानते, सो यह कहना भी उनका असंगत है, जिसे वे शब्दानुविद्ध कहते हैं उसका अर्थ करना चाहिए सविकल्प। ज्ञान कुछ विशेष निर्णयको लिए हुए ही तो होता है। इन वाणियोंका अर्थ कहा है कि बैखिरी वाणी, तो एक मोटे शब्द सुने, जो इन्द्रियसे सुननेमें आये वह बैखिरी वाणी है और मध्यमा वाणीका अर्थ कहते हैं अन्तर्जल्प, सो इससे अगर बीधा हुआ ज्ञान कहे तो ज्ञान हो तो वाणी जानी जाय और वाणी हो तो ज्ञान जाना जाय, इतरे-तराश्रय दोष होगा।

शङ्काकार कहता है कि शब्द तो ज्योतिस्वरूप है, परम देवता है, सबके अन्तरङ्गमें वह प्रकाश रहा है और उसी वाणीसे सबका ज्ञान चल रहा है। उसके बिना न वाणी होती, न ज्ञान होता तो सब कुछ व्यवहार वाणीका बनता, यह सब पश्यन्ती वाणीसे होता है। पश्यन्ती एक सूक्ष्म वाणी है। शब्द ज्योति है वह सब कुछ बनता है। ऐसा कहने वाले भी युक्तिसिद्ध बात नहीं कहते। पश्यन्ती वाणी मायने शब्ददेवता, शब्दब्रह्म। जो निरश है उसे तो बोला ही नहीं जा सकता और उसकी कोई अवस्था नहीं बन सकती, क्योंकि शब्दब्रह्मकी बताओ वे सारी अवस्थायें क्या सत्य हैं? अगर सत्य हैं तो केवल एक निर्विभाग शब्दब्रह्म ही तो न रहा, और अगर कहो कि असत्य है तब आगम भी न बन सकेगा। इस कारण

भाषावर्णनाके स्कंधमे से शब्द निकलते है, उनकी उत्पत्ति कंठ तालू आदिकसे होती है, उनसे आगमरचना होती है । ज्ञानानुरूप उन शब्दोका सचय होता है, वही श्रुत है, आगम है, वह अनित्य है और उसका ज्ञान करना भी अनित्य है, पर इस अनित्यके प्रयोगके सहारे जीव अपने कल्याणका लाभ पाते है ।

आत्मा ज्ञानस्वरूप है और ज्ञानस्वरूप आत्माका अनुजीवी धर्म है । जबसे आत्मा है तब ही से यह स्वरूप है । आत्मा अनादि अनन्त है, यह सहज ज्ञानस्वरूप भी अनादि अनन्त है । प्रत्येक पदार्थ निरन्तर परिणमता रहता है । यह आत्मा भी निरन्तर परिणमता रहता है । आत्माका ज्ञानस्वरूप भी निरन्तर अवस्थाभोरूपमे परिणमता रहता है । तो यह ज्ञान किस-किस प्रकारसे अपनी अवस्थायें बनाता है ? उसका यहाँ प्रकरण चल रहा है, क्योंकि पदार्थोंके स्वरूपका अधिगम ज्ञान द्वारा ही होता है अर्थात् ज्ञानकी व्यक्तियों द्वारा होता है, तो वे ज्ञानव्यक्तियाँ अर्थात् ज्ञानकी अवस्थायें किस-किस प्रकारकी होती है ? उस प्रकरणमे यहाँ यह बताया जा रहा है कि मति श्रुत आदिक ५ ज्ञानोमे से दो आदिकके ज्ञान परोक्ष है । उनमे मतिज्ञानपूर्वक श्रुतज्ञान होता है, ऐसी बात जिन्होंने पायी, प्रायः वे द्युक्स्थ हैं, उनकी बात कही जा रही है । श्रुतज्ञान मतिज्ञानपूर्वक होता है । मतिज्ञानसे तो रूप, रस, गंध, स्पर्श, शब्द जाने गए हैं और उस मतिज्ञानके बाद जो अर्थान्तरका बोध किया जाता है वह श्रुतज्ञान है । यह श्रुतज्ञान होता तो है ५ प्रकारके इन्द्रियजन्य मतिज्ञान एवं मानसिक ज्ञानके बाद, किन्तु उनमे शब्दप्रत्यक्षके बाद जब बहुसा हुआ करता है, इस कारण इसका नाम श्रुतज्ञान रखा है, अर्थात् शब्द सुनकर जो अर्थान्तरका बोध होता है वह श्रुतज्ञान है । तो श्रुत शब्द यहाँ उपलक्षण है याने केवल शब्द सुननेके बाद ही श्रुतज्ञान हो, ऐसा नहीं है, पर मुख्यता इसकी अवश्य है । इसी कारणसे इसका नाम उपलक्षण करके रखा गया है ।

इसके विरोधमे शङ्काकार यह कहता है कि श्रुत तो आगमका नाम है और वह आगम अपौरुषेय है, किसीके द्वारा बनाया नहीं गया । जो उनमे शब्द है वे बोले देखे जाते है वह शब्दकी पर्याय है । शब्दब्रह्म नित्य है, निरश है, इन्द्रियजन्य प्रत्यक्षसे अतीत है और अनुमान स्वसम्बेदन आगम सभीसे अतीत है । वह तो एक शब्दब्रह्मकी पर्याय है । उससे आगमका ज्ञान होता है । ऐसा कहने वाले इस बातको किसी भी तरह सिद्ध नहीं कर सकते । जब इन्द्रियजन्य प्रत्यक्षका विषय ही नहीं है अथवा अनुमान स्वसम्बेदन आगम प्रमाण किसी से भी प्रसिद्ध नहीं होता है तो उसका अस्तित्व कैसे समझा जाय ? शब्दाद्वैतवादी सभी बातोंको अप्रमाण कहते हैं ।

केवल एक शब्दब्रह्म ही सत्य है और उस शब्दब्रह्मके जो चार प्रकार है—बैखिरी, मध्यमा, पश्यन्ती और सूक्ष्मा, इनमेसे जो सूक्ष्मा वाणी है अर्थात् शब्दज्योति, वह तो शब्दब्रह्म

का स्वरूप है। बाकी तीन अवस्थायें हैं। इस प्रकार कहने वाले शङ्काकार 'इस तरहसे मानो कि जो शब्द है वे चार प्रकारोंमें विभक्त है और वे चार प्रकार दो प्रकारोंके अन्तर्गत हैं—' द्रव्यवचन और भाववचन। द्रव्यवचनके तो दो रूप हैं—बैखिरी और माध्यमा और भाववचनके दो रूप हैं—पश्यन्ती और सूक्ष्मा। द्रव्यवचन कहलाते हैं ये शब्दवर्गणा व्यञ्जन, स्वर आदिक जो बोले जाते हैं सो ये चूँकि श्रोत्रइन्द्रिय द्वारा ग्राह्य है, इस कारण ये दोनों द्रव्यवचन हैं, और भाववचन कहे जाते हैं ज्ञानरूप। उनमें पश्यन्ती तो विकल्प रूप है। जो कुछ शब्दोंकी मुद्रामें विचार-विकल्प उठा करते हैं वे विकल्प ज्ञान पश्यन्ती वाणी है, और उस वाणीकी जो शक्ति है अथवा उस ज्ञानकी जो शक्ति है, जो कि आवरणके क्षयोपशम और क्षयसे उत्पन्न हुई है वह है सूक्ष्मा। तो यहाँ ये सभी अनित्य हैं और भिन्न-भिन्न हैं। उन्हीं शब्दोंकी योजनासे यह श्रुत बना हुआ है, इसलिए श्रुत अपौरुषेय नहीं, किन्तु बड़े-बड़े विद्वान् विशिष्ट ज्ञानियों द्वारा रचे गए हैं, और चूँकि उनमें परम्परा एक सर्वज्ञ वीतराग देवसे प्रकट हुई है, इसलिए उसके ही अनुसारकी धारामें रचा जाने वाला यह सब आगम समीचीन है। इस सिद्धांतके अतिरिक्त अन्य प्रकारकी कल्पनाये करना किसी भी प्रमाणसे सिद्ध नहीं होता। शब्दब्रह्मकी सिद्धि-प्रत्यक्षसे तो है नहीं, अनुमानसे भी नहीं। जैसे कि क्षणिक सम्बेदनकी सिद्धि शब्दाद्वैतवादियोंने स्वसम्बेदनसे नहीं मानी, क्योंकि वह निरश और क्षणिक है। इस प्रकार निरश नित्य शब्दब्रह्मकी सिद्धि भी स्वसम्बेदनसे नहीं होती। आगमसे भी सिद्ध नहीं, बल्कि यहाँ अन्योन्याश्रय है। जब शब्दब्रह्मकी सिद्धि हो तब आगमकी सिद्धि मानी जाय। जब आगमकी सिद्धि हो तब शब्दब्रह्मका अस्तित्व समझा जाय और फिर शब्दब्रह्मकी जो भी पर्याय है वह सब मिथ्या बताई गई है, अविद्यात्मक बताई गई है। तो जो अविद्या-स्वरूप आगमादिक हैं वे शब्दब्रह्मका ज्ञान कैसे करा सकेंगे? प्रमाणके बिना अगर किसी पदार्थको जबरदस्ती सिद्ध किया जाय तो फिर भागके बबूला भी सिद्ध कर लो। यो अटपट बातें भी सिद्ध कर दी जायेंगी। इसलिए कोई शब्दब्रह्म नित्य है और उसकी पर्याय आगम है ऐसा नहीं है, किन्तु शब्द एक सकेतकी चीज है और उन सकेतके शब्दों द्वारा उनकी योजना करके एक भाव ज्ञानको बताया गया है, वही श्रुतज्ञान कहलाता है।

श्रुतज्ञानके सम्बन्धमें वास्तविकता यह है कि इसकी मूल उत्पत्ति वीतराग सर्वज्ञदेवकी दिव्यध्वनिसे हुई है। जो वीतराग सर्वज्ञ सकलपरमात्मा होते हैं वे इस पृथ्वीसे ५ हजार घनुष ऊपर रहते हैं। इन्द्रजन वहाँ समवशरणकी रचना करते हैं, उनको दिव्यध्वनि खिरती है, उसे गणवर भेलते हैं, विशिष्ट ज्ञानी साधुसत उस आगमका गूथन करके फिर साधारणजनों में ज्ञानप्रकाश कराते हैं, फिर किसी समय कोई वीतराग सर्वज्ञ सकलपरमात्मा हो तो उनके

भी वही दिव्यध्वनि प्रकट होती है। उस मूल परम्पराके अनुसार जो भी आचार्यों द्वारा विरचित ग्रंथ है वे सब आगम है। इसी तथ्यको अगर कोई इस तरहसे कहे कि सबसे पहले तो इस आगमको स्वर्गमें ब्रह्माने पड़ा था, फिर उसे यहाँके ऋषियोंको दिया गया, फिर वही स्वर्गमें चला गया, फिर दोनों जगह चलता आदिक कल्पनायें इसी आधारको लेकर लोग किया करते हैं, पर वास्तविकता यह है कि श्रुतज्ञान पौरुषेय है। मूल परम्परामें तो सकल-परमात्मदेव रचा गया है और परम्परामें आचार्यों द्वारा रचा गया है। तो इसलिए शब्दजन्य यह श्रुतज्ञान है। तो शब्दजन्य मतिज्ञानपूर्वक होने वाला यह श्रुतज्ञान युक्ति, आगम, अनुभव सभीसे सिद्ध है और मुख्य बात तो यह है कि जो कोई भी ज्ञानी पुरुष है वे युक्तियोंसे, अनुभव से सब प्रकारसे उसे समझ लें। अगर कोई दोष नहीं आता तो वह वस्तुस्वरूपको समझाने वाला श्रुतज्ञान है, ऐसा समझ लेना चाहिए।

यहाँ शब्दब्रह्मवादी कहते हैं कि शब्दब्रह्म ही एक तत्त्व है और वह तो जलके समान है और उसमें जो अनेक बबूले उठा करते हैं इस तरह ये सब दृश्यमान पर्यायें हैं। सो यह सब झूठा प्रतिभास हो रहा है। यह माया दुस्वार है अर्थात् उसका पार पाना बड़ा कठिन है। ऐसी मायाके कारण प्राणियोंको भ्रम है कि वस्तुतः तो मूल तत्त्व एक शब्दब्रह्म ही है और उस ही शब्दब्रह्मकी ये सब पर्यायें हैं जो दिख रही हैं। उन्हीं पर्यायोंमें से एक आगम भी है। तो यह सब जो विशेष निर्णयमें आता है वह तो अविद्या है और जब अविद्या का कोई अविद्यारूपसे ज्ञान कर ले तब विद्याका ज्ञान होता है। तो मिथ्याज्ञान हो, सम्यग्ज्ञान हो, सबका बीज शब्दब्रह्म है। आगम या श्रुतज्ञान शब्दब्रह्मसे अलग कुछ नहीं है।

इस शब्दाके समाधानमें कहते हैं कि जो ऐसा ज्ञान कराये कि शब्दब्रह्म भ्रान्तियोंका बीज है और भ्रान्तियोंके बीजके साथ अविनाभाव बतानेसे तो यहाँ अनुमान प्रमाण बन गया। और जब अनुमान प्रमाण बने तो हेतु पक्ष दृष्टान्त आदिक सब बनेंगे। इस तरहसे यह तो खूब द्वैत हो गया, अद्वैत कहाँ रहा? और भी अधिक न चले तो कमसे कम इनना तो मान ही लें कि बीजभूत शब्दब्रह्म है और नैमित्तिक यह सब अविद्या है, इससे भी द्वैत सिद्ध हो गया। तब अनादि अनंत एक नित्य व्यापी शब्द परमब्रह्म तो सिद्ध नहीं हो सकता, जिससे कि यह कहा जाय कि शब्दब्रह्म ही घट-पट आदिक पदार्थोंके रूपसे परिणमता है और श्रुत आगम आदिक रूपसे परिणमता है, और भी देखिये—जब तक यह निश्चय न हो कि सम्पूर्ण भेदोंको प्रकाश करने वाली प्रतीति भ्रान्तिरूप है तब तक शब्दब्रह्मकी सिद्धि नहीं होती और जब तक शब्दब्रह्मकी सिद्धि न हो तब तक भेदप्रतीति भ्रान्तिरूप है, यह सिद्ध नहीं हो सकता। तो इसमें तो अन्योन्याश्रय दोष है। किसी तरह शब्दब्रह्म ही नहीं सिद्ध हो सकता। फिर उसकी चार अवस्थायें कहना—बैखिरी, मध्यमा, पश्यन्ती और सूक्ष्मा आदिक कथन सब

असंगत है, और स्याद्वादियोंके सिद्धान्तसे चले तो ये चार वाणियाँ भी सिद्ध हो जाती हैं, क्योंकि वचनके दो भेद हैं—(१) द्रव्यवचन और (२) भाववचन । तो द्रव्यवचन तो श्रोत्र-ग्राह्य है और बैखिरी, मध्यमा आदिक श्रोत्रग्राह्य होते हैं तब यह द्रव्यवचनका ही दूसरा नाम रखा गया है । द्रव्यस्वरूप वाणी तो भाषावर्गणाके परिणामन है । सो जैसे बैखिरीमे कहते हैं कि कठ, तालू आदिकका निमित्त पाकर, वायुका सघर्ष पाकर यह बैखिरी प्रकट होती है तो यही तो द्रव्यवचनकी बात है । इसी प्रकार मध्यमा वाणी भी बैखिरीसे सूक्ष्म है । वह भी किसी रूपसे श्रोत्रग्राह्य है, और भाववचनके दो भेद हैं—(१) एक विकल्परूप, (२) शक्ति रूप । तो विकल्परूप तो है पश्यन्ती । सो भाववाणीमे सज्ञा पश्यन्ती रखी गई है तो वह ठीक है और शक्तिरूप भाववाणी सूक्ष्मा है । वचनविज्ञानके आवरण करने वाले कर्मके क्षयोपशमसे जो आत्मामे शक्ति होती है वह शक्तिस्वरूप भाव वाणी सूक्ष्मा वाणी है तब तो उसमे कोई विरोध नहीं, क्योंकि ऐसी शक्तिरूप सूक्ष्मा वाणीके बिना किसी भी जीवके वचन नहीं निकल सकते । याने वचनविज्ञानके आवरणका क्षयोपशम हो वही तो वचनमे प्रवृत्ति कर सकता । सर्वज्ञ भगवानके भी जो दिव्यध्वनि खिरती है वह तो सर्व केवल ज्ञानावरणके क्षयसे उत्पन्न होता है । सो वहाँ भी उस दिव्यध्वनिका कारण आवरणका विच्छेद है । इस तरह चैतन्यस्वरूप सामान्यसे बात देखें तो वह सब आत्मामे व्यापने वाली शक्ति है, परन्तु विशेष-विशेष स्वरूपसे तो वह सर्वव्यापक नहीं है । प्रत्येक जीवकी शक्ति उस ही जीवमे व्यापक है । तो ऐसी शब्दकी योजना होती है उससे पहले जो ज्ञान होता है वह मतिज्ञान है । सभी ज्ञानो मे शब्दकी योजना अनिवार्य नहीं है । शब्दकी योजना कर देनेपर जो ज्ञान बनता है वह श्रुतज्ञान है ।

इस प्रसंगमे कुछ सक्षिप्त प्रासंगिक विवरण समझना चाहिए कि सर्व ज्ञानोमे उत्कृष्ट ज्ञान केवलज्ञान है और सब ज्ञानोमे छोटा ज्ञानसूक्ष्म निगोदियाका जो लब्धपर्याप्तिक है, तीन मोडे वाली गतिसे जो जन्म चल रहा है उसका प्रथम मोडेमे होता है । तो इस जघन्यज्ञानमे भी अनन्तअविभागी प्रतिच्छेद है । शक्तिके अशोकी जघन्य वृद्धिको अविभागप्रतिच्छेद कहते हैं । तो जो सबसे छोटा ज्ञान है वह भी जघन्य अंतरसे अनन्तगुना है । उसे बोलते हैं लब्ध-क्षर श्रुतज्ञान । यह ज्ञान भी इन्द्रियजन्य मतिज्ञानपूर्वक है । इस सूक्ष्म निगोदिया लब्धपर्याप्तिके केवल स्पर्शनइन्द्रिय है । उस स्पर्शनइन्द्रियसे उत्पन्न हुए मतिज्ञानके अनन्तर यह लब्धक्षर श्रुतज्ञान होता है । यह ज्ञान सब निरावरण है, क्योंकि इससे कम ज्ञान होता ही नहीं । अगर इतना भी ज्ञान नष्ट हो जाय तो आत्मा ही न रह सकेगा । तो जैसे पहले कहा गया था कि सभी श्रुतज्ञान शब्दयोजनापूर्वक हो, ऐसा नियम नहीं है, किन्तु जो सम्यक् श्रुत-ज्ञान है वह सज्ञी पञ्चेन्द्रिय जीवोके ही होता है और वह शब्दयोजनासहित होता है । इस

कथनमें किसी भी प्रकारका विरोध नहीं है।

तो यहाँ यह समझना कि वह जो शक्तिरूप लब्धि है सूक्ष्मवाणी है यह नाम रखा है और फिर जो पर्यायरूप है, विकल्परूप तो पश्यन्ती वाणी और अक्षर प्रयोग वाली बैखिरो और मध्यमा वाणी है। यहाँ जो श्रुतज्ञान कहा जा रहा, आगम कहा जा रहा वह सम्यग्ज्ञान के प्रकरणका है और वहाँ यह कहना कि शब्दकी अनुयोजनासे ही श्रुत होता, इस लक्षणमें कोई विरोध नहीं है। यद्यपि श्रोत्रेन्द्रियके सिवाय अन्य इन्द्रियसे भी मतिज्ञान होता है और उससे अर्थान्तरका ज्ञान होता है, वह अवाच्य श्रुत हो या अन्य श्रुत हो, उसमें भी इस तरह निरखें कि भाववाणीरूप चेतनाकी योजना है। तो सब जगह यह श्रुतपना व्यवस्थित होता है। एदेन्द्रिय आदिकके भी श्रुतज्ञान है, पर वह है कुश्रुतज्ञान। और उनके जो मतिज्ञान हो सकता है तत्पूर्वक है और जिससे वस्तुस्वरूपका अधिगम किया जाना है, जैसा कि इन अध्यायका प्रसंग है वह सब प्रधानतया श्रोत्रजन्य मतिज्ञानपूर्वक श्रुतज्ञान होता है अथवा न भी सुनो—यदि आगमके अक्षरोको पढ़कर, भीतर अन्तर्जल्प भीतर उस ही प्रकारके शब्दसे उठते हैं जो अव्यक्त हैं, तत्पूर्वक श्रुतज्ञान होता है तो वहाँ भाव शब्दोंकी योजना है। इस तरह भावशब्द और द्रव्यशब्द इनके अनियोजनसे ही श्रुतज्ञान होता है। तब यह विल्कुल ठीक हो कहा गया है कि श्रुतज्ञान मतिज्ञानपूर्वक होता है और जिस मतिज्ञानसे पदार्थका निश्चय होता, श्रुतज्ञानसे भी पदार्थका विशेषरूपसे निश्चय होता है। जो मूल ज्ञान ५ कहे गए हैं—मतिज्ञान, श्रुतज्ञान, अवधिज्ञान, मनःपर्ययज्ञान और केवलज्ञान—इनमेंसे प्रथम दो ज्ञान तो परोक्षज्ञान कहलाते हैं, जिसमें मतिज्ञानके पर्यायान्तर हैं।

साव्यवहारिक प्रत्यक्ष, स्मरण, प्रत्यभिज्ञान तर्क और अनुमान और उन सबसे बड़ा हुआ जो भी ज्ञान है परोक्ष, वह सब श्रुतज्ञान है। जैसे कि जैसा कुछ दार्शनिक मानते हैं उपमान, तो उपमान भी शब्दयोजनापूर्वक होता है इसलिए श्रुतज्ञानके ही अन्तर्गत है। जैसे जो पुरुष रोज ही रोझ गायको देखता है और यहाँ किसीने समझाया, जानकारने बताया कि गायके समान रोझ हुआ करता है जो जंगलमें पाया जाता है। अब ऐसी शक्ति वाला पुरुष जंगलमें कभी पहुँचे और वहाँ रोझ दिखे तो भट उन शब्दोंकी याद हो गई—बताया था कि गायकी तरह रोझ होता है, उन शब्दोंकी यादपूर्वक जो वहाँ गाय बना ओह यही है वह रोझ, देखो गायके महश है ना। तो शब्दयोजनापूर्वक जो वहाँ गाय बना वह श्रुतज्ञान है। इस उपमानको नियत प्रमाणसे न्यारा प्रमाण नहीं कह सकते। ऐसे तो अनेक प्रमाण हैं जिनके नाम जुदे-जुदे हैं। फिर कितने प्रमाण बनाये जायेंगे? मत्स्याघोका ज्ञान, रेखाघोका ज्ञान, कुञ्जिकोका ज्ञान। कोई वस्तु जितने रूपमें मन भर आये उतने ही रूपमें बाँह सेर आयगी आदिक गणितकी कुञ्जिया हैं, उनका ज्ञान। गणितकी कुञ्जियाँ

है उनका ज्ञान और भी अनेक प्रकारके ज्ञान है, उन ज्ञानोंका किसमें अन्तर्भाव करेंगे ? बात यह है कि शब्दयोजनापूर्वक जितने भी ज्ञान बनते हैं वे सब श्रुतज्ञान कहलाते हैं ।

यहां शङ्काकार कहता है कि जो परोपदेशकी अपेक्षा रखे उसे ही तो श्रुतज्ञान कहेंगे, पर गणितका ज्ञान और सभी ज्ञान ये तो उपदेशकी अपेक्षा नहीं रखते । इसलिए वे सब प्रत्यक्षज्ञान कहलाते हैं । मनसे जान लिया—३ और ३ मिलकर ६ होते हैं, अब इसमें श्रुत ज्ञानकी क्या बात आयी ? इस शङ्काके समाधानमें कहते हैं कि जब तक शब्दयोजना न हुई थी, न पडा था, न बताया था तब तक तो यह ज्ञान न चलता था । कोई अध्ययनसे, मनसे, शब्दयोजनासे ये सब ज्ञान चले हैं तो ये सब श्रुतज्ञानमें शामिल हैं । श्रुतज्ञान केवल शास्त्रों के ज्ञानका ही नाम है । वह तो जीवोंके ज्ञानकी पर्याय है शब्दश्रुतज्ञान । जो धर्मसम्बन्धित है वस्तुस्वरूपको बताने वाले शब्द हैं वे सब शास्त्र हैं, पर उनके अतिरिक्त रोज-रोज सभी जीवोंके जो मतिज्ञानपूर्वक अर्थान्तरका ज्ञान होता है वह भी सब श्रुतज्ञान कहलाता है ।

यहां सम्यग्ज्ञानका प्रकरण है, क्योंकि सम्यग्ज्ञानसे ही वस्तुस्वरूपका अधिगम होता है । इससे यहाँ सम्यक् श्रुतज्ञान होता है । अथवा शब्दयोजनापूर्वक जो ज्ञान होते हैं उन सबको भी आगम कह लीजिए, पर आगम दो तरहके समझो फिर । एक लौकिक और दूसरा धार्मिक आगम । जैसे किसी पुरुषने सुना कि जो सिंहासनपर बैठा हो वह तो राजा कहलाता और जो छोटे आसनपर बैठा हो वह मंत्री आदिक है, ऐसा किसी जानकारके मुखसे शब्द सुना और ऐसा ही प्रत्यक्षमें देखा तो देखकर जो शब्दयोजना बनी, ऐसा उसने कहा था, ऐसा सुना था, जैसा उसने कहा था वैसा ही दिख रहा और उनको राजा, मंत्री समझ लेना, यह सब श्रुतज्ञान है । हाँ जब कोई अभ्यस्त पुरुष शब्दयोजना बिना सीधा परिचय करता है निरपेक्ष होकर तो वह मतिज्ञान कहलाता है । तो यह लक्षण यथार्थ है कि शब्दयोजनासे जो ज्ञान होता है वह श्रुतज्ञान कहलाता है ।

यहाँ मतिज्ञान और श्रुतज्ञानके विषयका कुञ्जीरूप स्पष्टीकरण किया जा रहा है । जहाँ शब्दकी अनुयोजना नहीं है वहाँ होने वाले ज्ञान तो मतिज्ञान हैं और जहाँ शब्दकी अनुयोजना है, शब्दसे, नामसे छुवा हुआ है वह सब श्रुतज्ञान है । जैसे स्वार्थानुमान और परार्थानुमान । जब तक शब्दयोजनासे विद्ध नहीं है, मात्र धूमको देखकर अग्निका ज्ञान हुआ वह तो है मतिज्ञान और जहाँ शब्दयोजना सहित है, पूर्वके सम्बन्धको प्रतिपक्ष करके शब्दयोजना सहित ज्ञान है, समझाये या समझे, वह अनुमान श्रुतज्ञान हो जाता है । इसी प्रकार एक अनुमानकी ही क्या बात, प्रत्यभिज्ञान आदिक, स्मरण आदिक और साव्यवहारिक प्रत्यक्ष भी जब तक नामसे असस्पृष्ट है तब तक मतिज्ञान है । जहाँ शब्दसे अनुयोजित हुआ तब जो ज्ञान बना वह श्रुतज्ञान है । इस कुञ्जीके आधारसे अन्य लोग उपमानको जो अलगसे प्रमाण

मानते है वह अलग प्रमाण नहीं है । यदि शब्दयोजना रहित है तब तो वह प्रत्यभिज्ञानमे शामिल है और शब्दयोजनामे विद्ध है नो वह शुद्ध ज्ञान कहलाता है । उपनाम नामका प्रमाण कोई अलग प्रमाण नहीं है । यदि उपमानको अलगसे प्रमाण समझा जाय तब तो बहुत-बहुत ज्ञान है, ऐसे जिनको अलग-अलग प्रमाण मानना चाहिए । जैसे सीढ़ीमे, नसैनीमें, जीनेमे ऊपर नीचेका ज्ञान है । यह सद्गुरु स्थूल है, यह कपाट महान है आदिक अनेक ज्ञान है । सूर्य, मंगल दूर है, यह अनाज छोटा है, यह वजनदार है, सूई आदिक हल्की है, यह कोठी निकट है, यह लेखनी सीधी है, यह टेढ़ी है आदिक अनेक ज्ञान है । उन सबको अलग प्रमाण मानना चाहिए उन्हे जो उपमान प्रमाणको अलग प्रमाण माननेकी हठ करते है, क्योंकि ये सब ज्ञान प्रत्यक्ष मे तो शामिल है नहीं । प्रत्यक्षने तो जैसे सद्गुरु देखा, जीना देखा, देखा क्या अब, यह बड़ा है, छोटा है आदिक बातें है, ऐसा बतलाता नहीं है प्रत्यक्ष । वह जो है सो दिख गया । अब उसमे यह शब्दयोजना लगे और इस तरहकी विशेषता जाने तो वह श्रुतज्ञान कहलाता है, पर इसे प्रत्यक्ष भी न कह पायेंगे । और श्रुतज्ञान न माननेकी हठपर शंकाकार है ही तो ऐसे कितने प्रमाण माने जायेंगे ? यदि शङ्काकार कहे कि इन सबको श्रुतज्ञान मान लो तो बस ऐसे ही उपमान भी श्रुतज्ञान है ।

जैसे विसी अनजान पुरुषको किसी जानकारने समझाया कि यह जीना है, इसमे अमुक सीढ़ी ऊँची है, अमुक सीढ़ी नीची है । उसने सुन लिया । अब देखा तो न था, अब देखने मे आया । पहले जो उपदेश सुना था उसको स्मरण कर अब वहा यह कह रहा है, जान रहा है, ओह ! जो वह कहा गया था वह ठीक है, यह ऊँचा है, यह नीचा है । तो शब्दयोजना सहित ज्ञान है, इसलिए श्रुतज्ञान कहलाया । सख्याओका ज्ञान—२ और २ मिलकर ४ होते है या अनेक प्रकारके गणित है । प्रत्यक्षमे तो है नहीं, और सांख्यव्यवहारिक मति स्मृति ये भी नहीं, तब समझना चाहिए कि चूकि ये शब्द योजनासहित है, इस कारण ये श्रुतज्ञान कहलाते हैं । यदि शंकाकार यह कहे कि जो सख्याका ज्ञान स्थूलताका, अल्पताका, ऊँचा-नीचापन का ज्ञान हो वह तो प्रत्यक्ष प्रमाण है । इन ज्ञानोमे परोपदेशकी अपेक्षा नहीं हुई । हा वहाँ सज्ञा संज्ञीके सम्बन्धकी जानकारीके लिए परोपदेशकी अपेक्षा हुई याने जो किसीने कहा था कि यह महान् है, यह अल्प है, यह यह ही है । यही तो महान् है । तो यहा उस सम्बन्धकी जानकारीके लिए परोपदेशकी अपेक्षा हुई है । वहा यह सब ज्ञान प्रत्यक्ष है ।

इस शंकाके समाधानमे कहते है कि फिर यह बताओ कि सज्ञा और संज्ञा वाले पदार्थोके सम्बन्धकी जो जानकारी हुई इसे किस ज्ञानमे मेल करेंगे ? प्रत्यक्ष तो तुम भी नहीं मान रहे । स्मृति प्रत्यभिज्ञान आदिक भी नहीं । तो शंकाकार द्वारा नियत प्रमाणोसे अतिरिक्त प्रमाण मानना चाहिए । प्रत्यक्षमे है नहीं, अनुमानमे है नहीं, उपमानमे भी नहीं, सब

फिर कौनसा प्रमाण है ? इसकी अलग प्रमाणता समझनी चाहिए । सो ऐसी तो कोई व्यवस्था ही न कर सकेगा । बात सीधी दो है—परोक्षज्ञान जिनने है उनमें जो शब्दसे ग्रह्यते हैं, निर्विकल्प हैं, सीधा एक प्रतिभाससे सम्बन्ध रखते हैं वे तो मति, स्मृति आदिक ज्ञान हैं कोईसे भी और यह ही ज्ञान अथवा अन्य अर्थान्तरका ज्ञान जो भी शब्दसे स्पृष्ट है और शब्दों से अनुयोजित होकर ज्ञान हुए हैं वे सब श्रुतज्ञान कहलाते हैं । यहाँ छद्मस्थ जीवोंको जो ज्ञान हो रहे हैं वे ज्ञान दो किम्बद्वे हैं—एक तो विकल्परहित, शब्दयोजनारहित प्रतिभास मात्र । वह तो मतिज्ञान कहलाता है । दूसरा शब्दयोजनापूर्वक जो विशिष्ट ज्ञान हैं वह श्रुतज्ञान कहलाता है । इसका उल्लेखन करके अन्य प्रकारसे प्रमाणको माननेकी व्यवस्था नहीं बनती । उपमान प्रमाण भी यदि नामसे अनुयोजित नहीं है, सजा सजीके सम्बन्धकी प्रतिपत्तिपूर्वक नहीं है, अथवा परोपदेशकी अपेक्षा रखने वाला नहीं है, तो वह सादृश्य प्रत्यभिज्ञान बनेगा और यदि परोपदेशकी अपेक्षा है, शब्दसे अनुयोजित है तो वह श्रुतज्ञान कहलायगा ।

यहाँ शंकाकार कहता है कि जो यथार्थ वक्ताके उपदेशसे शिष्यको सजा और सजीके सम्बन्धमें जानकारी हुई है तो वह आगमज्ञानका फल ही है, इस कारण वह अलग प्रमाण कुछ नहीं है । वह तो प्रमाणका फल है । प्रमाण तो वह कहलायगा जो प्रमिति क्रियाका साधक हो । फलोमें क्या ढूँढना ? प्रमाणके फलरूप तो अनेक जागरणकारियाँ हैं । स्वयं तो सिद्धान्त कहना है कि प्रमाणका फल है अज्ञाननिवृत्ति, त्याग, ग्रहण, उपेक्षा, इसे फल माना है, प्रमाण तो नहीं माना । तो जो फलरूप है उसमें कौनसा प्रमाण है, ऐसा तर्क न उठाना चाहिए ? इप शंकाके उत्तरमें कहते हैं कि इस तरहसे उपदेशमें आये उपमान वाक्यसे ही तो सदृशताका ज्ञान हुआ कि ओह जिसको कहा था कि रोझ होता है जगलमें और गायके सदृश होता है । अब जगलमें देखा और उन शब्दोंका ख्याल किया और उन उपदेशोंके आधारपर यह रोझ है, कितना है, ऐसी जानकारी की, तो इसे आगम प्रमाण कह लीजिए और आगम ही श्रुत है । तो श्रुतसे अलग उपमान प्रमाण तो न रहा और जो यह कहा था कि प्रमाणके फलमें प्रमाणपनेको खोज नहीं हुआ करती । तो उसका यह सीधा उत्तर है कि फल प्रमाणसे अभिन्न है, कोई अलग चीज नहीं है । प्रमाणका फल प्रमाणस्वरूप ही है । इस तरह उपमान शब्दसे अनुयोजित है तो वह श्रुतज्ञान ही कहलायगा ।

अब यहाँ शंकाकार कहता है कि उपमानमें यथा समान तुल्यादिक शब्दोंसे सूचित होता है उपमान उपमेय भेद, उस भेदको बतानेमें तत्पर है यह उपमान प्रमाण । यदि ऐसा उपमान वाक्यसे उत्पन्न हो, उपमान प्रमाण तो श्रुतसे अलग है, और जब उपमान प्रमाण द्वारा कोई बात सुनते हैं, समझते हैं कि इसका मुख चन्द्रकी तरह है या अन्य कुछ, तो एक अतिशय सहित चमत्कारी ज्ञान पैदा होता है । सुनने वालेके चित्तमें भी कोई एक तरह

उठती है तो ऐसा उपमान भी श्रुतसे अलग प्रमाण है।

इस शंकाका समाधान यह है कि इस तरह अगर द्रव यथा आदिक माननेके कारण उपमान अलग प्रमाण हो जाय तो फिर रूपक अलंकारसे पहले सहोक्ति अलंकार आदिक अनेक ऐसे उपदेश है, वचन है कि जिनमे रूप्य-रूपक भावको समझनेमे समर्थ है वह शब्द और बल्कि उपमान वाक्यसे भी बहुत ही ऊँचे अलंकार और भावमे है यह वाक्यमे उत्पन्न होने वाला ज्ञान, ऐसे १० ज्ञान अलग प्रमाण मानने पड़ेंगे। ज्ञान सो वह है ही, और उनसे भी कोई विशिष्ट बोध होता है, तरंग उठती है, सुनने वालोको हर्षादिक उत्पन्न करते है, विसम्बाद भी नही, सो अप्रमाण भी नही। तब तो रूपक आदिक अनेक अलंकार प्रमाण बन बैठेंगे। अगर शंकाकार ऐसा समाधान करे कि रूपक, उपमा आदिक अलंकार तो श्रुतज्ञान हैं, क्योंकि उपदेशका मूल कारण पाकर ये अलंकार बने हैं। तो यही समाधान उपमानके के लिए भी होना चाहिए। उपमान भी तो प्रयोजनमूलक है, इस कारण उपमान अलग प्रमाण नही। यदि वह शब्दयोजनासे रहित है तो मतिज्ञान है और शब्दसे अनुयोजित है तो वह श्रुतज्ञान है।

अब कोई यह जिज्ञासा करे कि प्रतिभा कौनसा प्रमाण होता है? तो प्रतिभा ऐसी बुद्धिको कहते है कि जो सत्य होने वाली बातोको शीघ्रतासे समझ लेती है। जैसे अमुक चीज मदी हो जायगी, अमुक तेज हो जायगी। सभाचतुर विद्वान् तो समयोचित ऐसे तत्त्वकी बात कह डालते है कि सुनने वाले बड़े प्रभावित होते हैं। कहते है ना कि इसकी प्रतिभा बहुत अच्छी है, तो वह प्रतिभा कौनसा प्रमाण है? ऐसी कोई जिज्ञासा रखे तो उसका यह ही समाधान है कि प्रतिभा ऐसे ही ज्ञानका तो नाम है जो देश, काल, प्रमाण अनुसार उत्तरकी जल्दी जानकारी बन जाय। तो ऐसी जानकारी प्रतिभा शब्दयोजना सहित है, अतएव श्रुतज्ञान है। हाँ उसका अभ्यास हो और फिर अनेको ही प्रतिभायें बन जाती है तो वह मतिज्ञान है। शब्दयोजना लग जानेपर अर्थसे अर्थान्तरका ज्ञान होना वह श्रुत कहलाने लगता है, ऐसे ही जितना भी मतिज्ञानकी पर्यायोमे बताया है, सभीके सभी शब्दयोजना होनेपर श्रुतज्ञान है, और शब्द विकल्परहित सम्भव प्रमाण मात्र प्रतिभास हो तो वह मतिज्ञान है। ऐसे अनेक सम्भवप्रमाण है। जैसे कोई सुने कि यह अष्टसहस्रीका विद्वान् है तो इतना मुन्य ही समझ जायगा कि फिर तो इसको देवागम स्तोत्रका बहुत ऊँचा ज्ञान है। किसीने कहा चार बज गए तो वह तुरन्त समझता है कि ओह ! तीन तो बहुत देरके बज चुके, आदिक ज्ञानोका नाम सम्भव प्रमाण कहलाता है। तो उपमानको अलग प्रमाण माननेका आग्रह करने वाले तो सम्भव आदिक और भी प्रमाण मान बैठेंगे, मानने पड़ेंगे। एक अभाव प्रमाण है कि जिस वस्तुके जाननेकी इच्छा है उसका प्रतियोगी तो मिल जाय। उस वस्तुरहित प्रतियोगीका दर्शन

होना यह अभाव प्रमाण कहलाता । तो ऐसे अनेक प्रकारके अभाव और अर्थापत्तियाँ, ऐसा है तो ऐसा हो गया तो ये सारे प्रमाण चूँकि परोपदेशापेक्ष है, शब्दयोजना सहित है, सज्ञा सज्ञी के सम्बन्धकी जानकारी रखकर होते हैं, इस कारण ये सभी ज्ञान श्रुतज्ञान कहलाते हैं ।

सारांश यह हुआ कि नाम शब्द ससर्ग रहित जो ज्ञान है वह तो है मतिज्ञान और नाम शब्द सम्बन्ध प्रतिपत्ति सहित परोपदेशापेक्ष जो ज्ञान है वह श्रुतज्ञान है । श्रुतज्ञान एक सामान्यतया हुआ और एक सम्यग्ज्ञानके प्रकरणमें सम्यक् श्रुतज्ञानकी बात हुई । तो इस प्रसंग में सम्यक् श्रुतज्ञानकी बात चल रही है, क्योंकि वस्तुके स्वरूपके अधिगमका उपाय क्या है, इसके उत्तरमें इस अध्यायमें ज्ञानका विवरण चल रहा है ।

तो ऐसा यह श्रुतज्ञान जो पदार्थोंके स्वरूपका खूब विवरण करते हैं वे मूलमें दो प्रकारके हैं—अगबाह्य और अगप्रविष्ट । अगप्रविष्टके १२ अंग हैं और उनमें भिन्न-भिन्न विषयों का बहुत विशाल वर्णन है । जैसे आचारांगमें मुनियोंके आचरणका बहुत विस्तृत वर्णन है । तो ऐसे भिन्न-भिन्न विषय वाले ये अंग हैं और उनके अतिरिक्त जो कुछ विचित्रता है वह अगबाह्य है, जिसमें स्फुट विषयोंका वर्णन है । जैसे सामायिककी समस्त बातें, तीर्थंकरोंकी स्मृतिके सब तथ्य, वदना, प्रतिक्रमण आदिककी सब विधियाँ अगबाह्यमें वर्णित हैं । इस प्रकार यह भी श्रुतज्ञान है कि जिसके आधारपर ज्ञानका विकास होता है । यह श्रुतज्ञान केवलज्ञान का बीज है और तब ही यह बतलाया है कि श्रुतज्ञानमें और केवलज्ञानमें विषय बहुत विशाल है, समान है, पर अन्तर यह है कि श्रुतज्ञान तो परोक्षज्ञान है और केवलज्ञान प्रत्यक्ष ज्ञान कहलाता है ।

इस सूत्रमें जो यह कहा है कि “श्रुतमतिपूर्व ।” तो उसका भाव है कि श्रुतस्य प्रमाणत्व पूरयति इति श्रुतपूर्व याने श्रुतके प्रमाणपनेको जो पूर दे उसे श्रुतपूर्व कहते हैं । तो श्रुतके प्रमाणपनको पूरने वाला कौन है ? पहले हुआ निमित्तभूत कारण, वह है मतिज्ञान याने मतिपूर्वक मतिज्ञानके कारण करके उत्पन्न हुआ ज्ञान श्रुतज्ञान कहलाता है । यहाँ यह शक न करनी कि लोकमें कारणके समान कार्य देखा जाता है, जैसे गेहूँमें गेहूँ उत्पन्न होता है तो मतिसे जो होगा वह मति ही कहलायेगा । श्रुतज्ञान कैसे हो सकता ? गेहूँ पूर्वक गेहूँ होता है इसी प्रकार मतिपूर्वक मति ही तो होगा । जो होगा वह मतिस्वरूप ही तो बनेगा, तब श्रुत नहीं कहला सकता ।

समाधान यह है कि ऐसा एकान्त नहीं है कि जितने भी कार्य होते हैं वे कारणके ही समान होते हैं । देखो दड, चक्र आदिक कारण पूर्वक घड़ा बनता है, पर घड़ा दडरूप तो नहीं हो जाता, और फिर स्पष्ट बात यह है कि मतिज्ञान होनेपर भी और बाह्य श्रुतज्ञानका निमित्त सन्निधान होनेपर भी जिसके श्रुतज्ञानावरणका प्रबल उदय है उसके श्रुतज्ञान नहीं

सम्भव हो सकता है। और श्रुतज्ञानावरणका क्षयोपशम बने विशेष तो श्रुतज्ञान होता है। तो कारण तो वास्तविक श्रुतज्ञानावरणका क्षयोपशम है, पर उसकी उत्पत्ति मतिज्ञानपूर्वक होती है। इस तरहसे मतिज्ञान निमित्तमात्र सम्भवा ।

यहां यह भी शक्य न रखनी कि श्रुत तो अनादि निधन माना गया है। जैसे लोग कहते हैं कि वेद अपौरुषेय है, अनादि अनन्त है, किसीने रचे ही नहीं। तो जब श्रुत अनादि अनन्त है, तो उसे मतिपूर्वक कैसे कहा जा सकता? और अगर मतिपूर्वक कहेंगे तो अनादि निधन न रहा। उसकी आदि तो हो गई। उससे पहले मतिज्ञान था तो श्रुतज्ञानकी आदि हो गई और जब श्रुतकी आदि हो गई तो उसका अन्त भी होगा, क्योंकि जिसकी आदि है उसका अन्त भी होता है, और जब आदि अन्त हो गए श्रुतमे तो वह पुरुषकृत हो गया याने पुरुषोंने बनाया। तो जो पुरुष बनाये, प्राणी बनाये वह तो अप्रमाण है, यह शङ्का, यो ठीक नहीं है कि यहाँ स्याद्वादसे उसका अर्थ लगाना चाहिए। द्रव्यदृष्टिसे याने द्रव्य, क्षेत्र, काल, भाव सामान्यरूपसे विवक्षित किए जाये तो कहा जायगा कि श्रुत अनादिनिधन है अर्थात् श्रुतज्ञानमे जो बात बतायी जाती है, जिसका उत्थान दिव्यध्वनिसे चलता है वह श्रुतज्ञान कोई नया गढ़ा गया हो याने था ही नहीं, ऐसा है ही नहीं और कल्पनासे किया गया हो ऐसा तो नहीं होता। अनन्त तीर्थंकर हो चुके हैं और भी अनन्त अरहत हो गए हैं परम्परासे, ठीक ऐसे ही वस्तुस्वरूपके अनुरूप ज्ञान चल रहा है, श्रुत चला आ रहा है। किसी भी पुरुष ने कही भी, किसी भी समय किसी तरह उसे गढ़ा हो नया अपनी बुद्धिसे, सो बात नहीं है। भगवान् सर्वज्ञदेवकी जो दिव्यध्वनि होती है वह तो इच्छारहित है। वहाँ तो प्रकृत्या एक ध्वनि खिरती है और अन्य लोग जो आगम, शास्त्र, पुराण रचना करते हैं सो उस मूल उपदेशके अनुसार करते हैं। तो वह जो श्रुत परम्परा है वह अनादि अनन्त है। उस ही का विशेषकी अपेक्षासे आदि अन्त सम्भव है। जिस पुरुष ने उन शब्दोंको सुनकर आगमको जान कर ज्ञान किया उसकी आदि है और अन्त भी है, क्योंकि श्रुतज्ञान तो ज्ञानस्वरूपकी पर्याय है। पर्याय अनादि अनन्त नहीं हुआ करती। सामान्यपर्याय, उत्तरपर्यायोका निरन्तर होते रहना यह तो है अनादि अनन्त, पर कोई विशिष्ट पर्याय अपने क्षणमे है, अगले क्षण नहीं, तो इस दृष्टिसे आदि अन्त भी है। यो श्रुतज्ञान मतिज्ञानपूर्वक सिद्ध होता है।

जैसे वृक्षमे अक्रुर उत्पन्न होते हैं तो बीजपूर्वक होते हैं, पर सतानकी अपेक्षासे देखा जाय तो अनादि अनन्त है। यह बीज पहले वृक्षसे था, वह वृक्ष पहले बीजसे था, वह बीज वृक्षसे था। एक परम्परा है, अनादि है। अगर व्यक्तिगत बीज हो या व्यक्तिगत वृक्ष हो कि अमुक वृक्ष, अमुक बीज, उसकी तो आदि है, इस तरह श्रुत द्रव्यार्थिकसे तो अनादि निधन है और पर्यायदृष्टिसे सादि सान्त है, तब श्रुतज्ञानको मतिपूर्वक कहना यह अयुक्त नहीं है।

दूसरी बात यह है कि लोग आगमको, वेदको अपौरुषेय इस ख्यालसे सिद्ध करना चाहते हैं कि यह आगम पूरा प्रमाणभूत कहलाये। देखो यह आगम, यह शास्त्र—यह वेद किसीने नहीं बनाया। और है तो इसका अक्षर-अक्षर प्रमाण। कोई बनाये तो वह बनाया हुआ है, यह बनाया हुआ नहीं है। तो यो अपौरुषेय कहकर ख्याल तो यह जमायें, कि इस तरह शास्त्र आगम पूरे प्रमाण हो जायेंगे। लेकिन दो बातें ध्यानमें न रखी। पहली बात तो यह है कि जो जो चीज अपौरुषेय है वह क्या प्रमाणभूत है? ऐसा तो नियम नहीं है। देखो जीवोका उपदेश, इमका कोई कर्ता स्मरणमें तो नहीं आता कि किसने चोरीके उपदेशकी रचना की या पापका उपदेश यह किसने प्रारम्भ किया? था ही नहीं और किसीने कल्पनासे एक तरकीब बनायी हो, लिखा हो, ऐसा कोई कर्ता नहीं है। चले आ रहे हैं अनादिसे तो क्या चोरी का उपदेश यह प्रमाणभूत हो जायगा? मिथ्यात्व मोह ये अनादिसे चले आ रहे तो क्या ये प्रमाणभूत हो जायेंगे? न तो अपौरुषेयता ध्यानका कारण है और न अनादिसे चली आयी हुई बात वह प्रमाणका कारण है। प्रमाणका कारण तो जो युक्तिसिद्ध हो, दोषरहित हो, जीवके हितरूप हो वह सब प्रमाणभूत होता है। प्रत्यक्ष आदिक भी तो अनित्य ज्ञान हैं। अगर अनित्यता होनेसे प्रमाणपना न रहे तो शकाकारके माने हुए अन्य सब ज्ञान अप्रमाण ही बैठेंगे। इसलिए अपौरुषेयताका दिमाग प्रमाणताकी सिद्धिके लिए नहीं बनता, किन्तु वह कथन सही है, परस्पर विरुद्ध नहीं है, वस्तुके स्वरूपके अनुकूल है। ये बातें निरखनी चाहिएँ। अगर युक्ति आगमसे विरोध न पड़े तो वह प्रमाणभूत है, और भला जहाँ कुछ वाक्य बनाये गए अग्निकी पूजा करो इससे स्वर्ग मिलेगा, आदिक जो कुछ भी बनाये गए है, वाक्य रचे गए है यह तो एक रचना है, वह बिना की हुई कैसे हो सकती है? बात यह ढूँढना चाहिए कि मूल कर्ता सर्वज्ञ हुआ, निर्दोष आत्मा हुआ। जो निर्दोष है, सर्वज्ञ आत्मा है उसका मूलसे जो उपदेश चला वह प्रमाणभूत है।

अब यहाँ शकाकार कहता है कि देखो किसी जीवको प्रथम-प्रथम सम्यक्त्व उत्पन्न हो रहा तो यह बताया जाता ना कि सम्यग्दर्शनसे पहले जो ज्ञान है वह मिथ्याज्ञान कहलाता है। जब सम्यग्दर्शन होता है तब वह ज्ञान सम्यग्ज्ञान कहलाता है। तो अब जब प्रथम सम्यक्त्व उत्पन्न हुआ तो मतिज्ञान, श्रुतज्ञान—ये दोनों समीचीन बन गए, तुरन्त ही बन गए। क्या उनमें ऐसा होता कि सम्यग्दर्शन हो तो पहले मतिज्ञान सम्यक् बने, बादमें श्रुतज्ञान सम्यक् बने। जो मतिज्ञान, श्रुतज्ञान थे वही सम्यक्त्व होते ही समीचीन हो जाते हैं। तो जब दोनों ज्ञान एक साथ सम्यक् बने तो उसमें यह कैसे कहा जा सकेगा कि श्रुतज्ञान मतिज्ञानपूर्वक होता है?

इस शकाका समाधान यह है कि उत्पत्ति तो मति और श्रुतके क्रमसे होती है,

मगर उनमें समीचीनता वह सम्यक्त्वकी कारण होती है। तो सम्यक्त्वकी अपेक्षा तो समीचीनताके लिए है, पर उनका स्वरूपलाभ तो क्रमसे हो होता है। पहला श्रुतज्ञान मतिपूर्वक है, इस कथनमें कोई दोष नहीं है और भले ही अनेक श्रुतज्ञान श्रुतज्ञानपूर्वक भी होते हैं, पर जिस श्रुतज्ञानके बाद हुआ है श्रुतज्ञान वह श्रुतज्ञान तो मतिपूर्वक था। चाहे एक दो श्रुतज्ञानोंका भी अन्तर पड़ जाय, मगर जिस धारामें श्रुतज्ञान है उसके प्रथम श्रुतज्ञान तो मतिज्ञानपूर्वक ही हुआ था। जैसे किसीने शब्द सुना, शब्द क्या चीज है? भाषावर्णोंके पुद्गल स्कन्धोंमें शब्दपर्याय बनती है। तो उस शब्दपर्यायसे वर्ण, पद, वाक्य यह समझा या अन्य इन्द्रियसे कुछ देखा, जाना, उससे तो पहले श्रुतज्ञान हुआ। अब उस श्रुतज्ञानके बाद कुछ और अभ्याससे, समागमोंसे और और बातें भी सोचता है, करता है। घट, यह शब्द सुना तो जब तक घट यह शब्द मात्रका ज्ञान है, मतिज्ञान है, ओह! इसका यह अर्थ है, यह घड़ा, यह श्रुतज्ञान हो गया, और इस घड़ेसे पानी भरा जायगा, चलो पानी भर ले आयेँ, ये भी श्रुतज्ञान होते जा रहे हैं, अर्थात् इस तरह श्रुतपूर्वक भी श्रुत है, मगर सर्वप्रथम मति हुआ, उसके बाद श्रुतधारा चली, इस कारण यह दोष नहीं आता कि श्रुतज्ञान मतिपूर्वक नहीं होता। यहाँ सम्यग्ज्ञानका प्रकरण है और श्रुत आगमकी बात कही जा रही तो इस श्रुतके मूल वक्ता सर्वज्ञ तीर्थंकर या अन्य परमात्मा थे। उसके बाद श्रुतकेवली अन्य आचार्यजन हुए। तो उन सर्वज्ञ परमपिकी परम्परासे उनके उद्देशके अनुसार जो हो उसे आगम कहा है। तो वह आगम प्रमाण है, क्योंकि प्रत्यक्ष दृष्टि के मूलसे चला है, निर्दोष आत्माके मूलसे चला है। अब उसे अनेक शिष्य जन जिनमें बुद्धि अधिक है गणधर आदिक, उन्होंने ग्रन्थरचना की। सो मूलमें जो रचना हुई वह अग पूर्वादिक रूप है। फिर जब इतनी भी समझ न रही, ज्ञानहीन होता गया, लेकिन बुद्धि निर्दोष रही तब फिर छोटी आयु वालोंके अनुग्रहके लिए अल्प मति बल वाले शिष्योंके उपकारके लिए फिर ग्रन्थरचना चली। इस तरह परंपरासे चला आया हुआ वही ज्ञान। जैसे कोई इस तरह कुँवेंमें एक घड़ा पानी भर लाया, अब उस घड़ेमें से एक लोटेमें निकाला, फिर लोटेमें कटोरी में लेकर पीने लगे। तो है तो उसी कुँवाका जल। कोई कहे कि कटोरीका जल है, लोटेका जल है, अरे मूल तो वही है। इसी तरह कोई भी आचार्य ऋषि जन कुछ ग्रन्थरचना करें, आखिर भाव तो वही है और उसी मूल आगमके अनुसार ही बात कही जा रही है। इस तरह वस्तुस्वरूपका आगम करनेके लिए और समीचीन निर्णय करानेके लिए यह ध्रुतज्ञान समर्थ है। उस श्रुतज्ञानका इस सूत्रमें विवरण किया गया है।

सूत्रमें जिस श्रुतका वर्णन किया गया है वह श्रुत दो प्रकारका है—(१) द्रव्यश्रुत और (२) भावश्रुत। ता न दोनो ही श्रुत एक सम्यक्पनमें सम्बन्ध रखते हैं, जिनमें द्रव्यश्रुत

तो है, ऐसे ग्रन्थोंकी रचना जो बड़े-बड़े अतिशयो वाले ऋद्धि वाले मुनिराजोंके द्वारा स्मरण की गई है, रची गई है, वे दो प्रकारके हैं—(१) अगप्रविष्ट और अगवाह्य । भगवान् अरहत सर्वज्ञरूपी हिमालयसे निकली जो वचन गंगा है उसको सुनकर जिसका अंतःकरण विशुद्ध हो गया है, याने दिव्यध्वनिका जो अर्थ समझा उस जलके द्वारा जिसका हृदय पवित्र हो गया है ऐसे बड़े-बड़े ऋद्धिधारी गणधरोके द्वारा जो ग्रन्थ रचना है वह है आगम । सो वह १२ प्रकारके अगोमे रचा हुआ है । जैसे प्रथम अगका नाम है आचाराग । इस आचाराग में चर्याका विधान बताया गया है । ८ प्रकारकी शुद्धियाँ, ५ प्रकारकी समितियाँ और गुप्ति आदिकके भेद, सब इस आचाराङ्ग सूत्रमें विस्तार सहित कहा गया है । यह आचाराङ्ग साधु सत जनोके लिए एक मार्गप्रदर्शन करने वाला है । किस तरह रहना, कैसे चलना, समय किस तरफ लगाना, इन सब बातोंका आचाराङ्गमें वर्णन है । दूसरा अङ्ग है सूत्रकृताङ्ग । इसमें ज्ञानविषयक बातोंका, विनय आदिक व्यवहारोंका सब प्रज्ञापन किया गया है । क्या करना चाहिए, क्या न करना चाहिए, व्रतमें कैसे बढना चाहिए ? व्रतमें कोई भग हो जाय तो कैसे उठना चाहिए ? इन समस्त व्यवहारधर्मोंकी क्रियाओंका इस अङ्गमें वर्णन है । तीसरा अग है स्थानाङ्ग । इसमें पदार्थोंके भेद स्थानोंके सहारे वर्णन किए गए हैं । जैसे जीव कितनी तरहके, पुद्गल कितनी तरहके, ऐसे अनेक वर्णन हैं । समवायाङ्गमें समान चीजोंका अलग-अलग समवाय किया गया है । जैसे द्रव्य समवाय, धर्मद्रव्य, अधर्मद्रव्य, लोकाकाश, एक जीव, इनके समान प्रदेश है, याने असख्यात प्रदेश है । तो जो समान द्रव्य हैं उनका वर्णन है । क्षेत्रसमवाय भी किया । जैसे जम्बूद्वीप सर्वार्थसिद्धि, सप्तमः नरकका बीचका बिल नन्दीश्वर द्वीपकी एक बावडी, ये सब एक समान विस्तार वाले हैं, मायने एक लाख योजनके विस्तार वाले हैं । ऐसा क्षेत्रोंकी समानता की दृष्टिसे वर्णन है, ऐसे अनेक वर्णन हैं, क्षेत्रसमवाय हैं । कालसमवायमें समयोंकी समानताका वर्णन है । जैसे उत्सर्पिणी अवसर्पिणी ये बराबर १० कोडाकोडी सागरके हैं । भाव समवायमें भी अनेक वर्णन हैं । जैसे क्षायक सम्यक्त्व केवलज्ञान, केवलदर्शन, असख्यात चारित्र, ये जो परिणाम हैं ये अनन्त है अर्थात् अविभागप्रतिच्छेदकी अपेक्षा ये अनन्त परमाणु वाले हैं । इस तरह समवायाङ्गमें कई विधि योंसे समान-समान पदार्थोंका वर्णन है । व्याख्याप्रज्ञप्ति अङ्गमें ६० हजार चर्चाओं द्वारा अनेक प्रश्नोत्तर हैं । जैसे जीव है अथवा नहीं है, नित्य है आदिक अनेक चर्चाओंका वर्णन है ।

ज्ञातृधर्मकाङ्गमें जो बड़े महापुरुष ज्ञाता हुए हैं धर्मात्मा जन, उनके आख्यान आख्यानोंका कथन है । उपासकाध्ययनमें श्रावकोंके आचार, व्रत आदिकका वर्णन है । अतःकृत-दशागमें उन-उन १०-१० महान् आत्माओंका वर्णन है जो एक-एक तीर्थंकरके तीर्थमें हुए और बड़े परीषद्को सहकर, कठिन उपसर्गोंको जीतकर, समस्त कर्मोंका क्षय करके हुए हैं श्रीपपा-

दिक दशाङ्गमे ऐसे-ऐसे महामुनियोंका वर्णन है जो प्रत्येक तीर्थंकरोंके समयमे बड़े-बड़े उपसर्गों को जीतकर समाधिमरण करके ५ अनुत्तर विमानोमे उत्पन्न हुए है । विजय, वैजयन्त, जयन्त, अपराजित और सर्वारिसिद्धि, इन ५ उत्तम साधनोमे उत्पन्न हुए है । प्रश्नव्याकरणाङ्गमे हेतु, नय आदिकके सहारे या आक्षेप आदिकपूर्वक प्रश्नोका संग्रह है, जिसमे लौकिक धार्मिक सभी पदार्थोंका निर्णय किया गया है । विपाकसूत्रांगमे कर्मोंके पुण्य-पापके फलका चिन्तन किया गया है, और १२वाँ जो दृष्टिवादाङ्ग है उसमे अनेक दृष्टियोंका वर्णन है । जैसे १८० क्रियावादी लोग होते है उनके मतोंका वर्णन है । ८४ प्रकारके अक्रियावाद दृष्टि वाले है, उनका वर्णन है । ६७ प्रकारके अज्ञानदृष्टि वाले मत है, उनका वर्णन है । ३२ प्रकारके वैशक दृष्टि वाले मत है उनका वर्णन है, ऐसे ३६३ प्रकारके जो कुमत है उनका वर्णन है तथा इसके अतिरिक्त ५ प्रकारके इसी दृष्टिवादके अंग है, भेद है । परिकर्मसूत्र, प्रथमानुयोग, पूर्वगतचूलिका, पूर्व १४ प्रकारके होते है—पहला उत्पाद पूर्व, जिसमे यह वर्णन है कि पुद्गल जीव काल आदिकका जब-जब जहाँ जिस प्रकार पर्यायसे उत्पाद हुआ करता है उस सबका वर्णन । दूसरा है अग्रायणीपूर्व—जो क्रियावाद आदिककी प्रक्रियायें है, क्रियाकाड है वे सब अग्रायणी कहलाते है । उनका विशेषतया इस पूर्वमे वर्णन है । तीसरा पूर्व है वीर्यप्रधान—इसमे शक्तियोंका वर्णन है, छद्मस्थोका, केवलोका, देवेन्द्रोका, नरेन्द्रोका, चक्रवर्ती बलदेव आदिककी शक्तियोंका वर्णन है, और सम्यक्त्वका भी उसीमे लक्षण है, जिससे आत्मशक्तिका भी वर्णन चलता है । चौथा अस्तिनास्तिप्रवाद है, जिसमे ५ अस्तिकायोका वर्णन है । नयोका अनेक पर्याय भगोंके रूपसे वर्णन है । अस्तिनास्ति और भी अनेक भगोंसे जहाँ पदार्थोंका वर्णन किया हो वह अस्तिनास्तिप्रवाद है । छहो द्रव्योका भाव और अभावकी विधिसे दोनों नयोकी विवक्षासे वहाँ निरूपम होता है वह अस्तिनास्तिप्रवाद पूर्व है । ५वाँ ज्ञान प्रवाद पूर्व है । पाँचो प्रकारके ज्ञानोका कैसे उत्पाद होता, क्या विषय है ? ज्ञानी और अज्ञानी जीवोंकी इन्द्रियोका कैसा उपयोग है, इन सब बातोंके समाधानसे जिसमे विवेचना है वह ज्ञान प्रवाद पूर्व है । छठा सत्यप्रवादपूर्व है । इसमे सत्यका निरूपण है अर्थात् सत्य वचन कितने प्रकारके होते हैं । उनमे किस किसका परिहार है ? १२ प्रकारकी भाषायें है, १० प्रकारके सत्य है, इन सबका जहाँ वर्णन है वह सत्यप्रवाद है । वचन निकलनेके साधन कौनसे है ? वे ही सस्कारके कारण कहलाते है । जैसे सिर, कठ, तालू, ओठ, मूर्धा आदिक ये ८ साधन होते है, उनका भी वर्णन है सत्यप्रवादपूर्वमे । वचनोका प्रयोग शुभ और अशुभ दो प्रकारसे होता है । सो यह भाषा १२ प्रकारकी है । इसमे भली और बुरी सभी आती है ।

जैसे एक आव्याख्यान भाषा है याने हिंसा आदिक क्रियाओंको करने वाले विरक्त

अथवा देशसयमीमे यह इसका कर्ता है—इस प्रकारकी जो बोल-चाल है वह आख्यायान है। कोई कलह करनेकी भाषा, कोई चुगली करनेकी भाषा, पीठ पीछे दूसरेके दोषको बखानना, यह वैशून्य भाषा है। धर्म, अर्थ, काम, मोक्ष—ये चार पुरुषार्थ कहे गए हैं। इससे सम्बंध रखने वाली वाणी सम्बद्ध वाणी कहलाती है और इससे हटकर जो भी बोलता है वह असम्बद्धप्रलाप कहलाता है। प्रीति उत्पन्न कराये, ऐसी वाणीको इतिवचन बोलते हैं, और उन्ही शब्दादिक विषयोको अरति उत्पन्न कराये वह अरतिवाणी है। जिन वचनोंको सुनकर परिग्रह की कामनायें, रक्षा आदिकमे आसक्ति बने वह उपाधि वचन है। वाणिज्य व्यवहारमे जिसको निश्चय करे, कुछ मायाकी ओर आत्मा भुके वह विकृति वाणी है। जिसको सुनकर तप ज्ञानमे अधिक पुरुषोंके प्रति भी प्रणाम करनेकी बुद्धि न जगे, न प्रणाम करे वह अप्रणति वचन है। जिसको सुनकर चोरीमे दृष्टि जाय वह स्तेय वचन है। जिसको सुनकर समीचीन मार्गमे बुद्धि जाय वह सम्यग्दर्शन वचन है और अमार्गमे दृष्टि जाय जिस वचनको सुनकर वह मिथ्यादर्शन वचन है। ऐसी १२ प्रकारकी भाषायें होती हैं। इनका विस्तारपूर्वक वर्णन सत्यप्रवाद पूर्वमे है। इसी तरह वक्ता भी अनेक हुआ करते हैं। किसीके बोलनेकी स्थिति प्रकट हुई है, किसीके नहीं हुई है, ऐसे अनेक लोग हैं, असजी जीव है, सजी जीव है। दो-इन्द्रियसे पहले तो वक्तृत्व शक्ति होती ही नहीं। वहां भाषा नहीं निकलती। तो जिन जीवों के भाषा सम्भव है उन जीवोंकी विशेषताये भी कही हैं। इस प्रकार नाना प्रकारके असत्य वचन होते हैं उनका वर्णन इस सत्यप्रवादपूर्वमे है, और १० प्रकारके सत्यवचन हुआ करते हैं उनका वर्णन इस सत्यप्रवादपूर्वमे है। जैसे नामसत्य, व्यवहार रखनेके लिए नाम रख दिया वह नामसत्य है। जैसे किसीका नाम इन्द्र रख दिया तो इन्द्र तो नहीं है, पर नामकी दृष्टिसे इन्द्र ही है, उसी नामको कहकर लोग बोलते हैं, यह नामसत्य है। कोई रूपसत्य होता है। जैसे पदार्थ तो नहीं है, फिर भी केवल रूप मात्रसे ही कहा जाता है। जैसे फोटो है सामने किसीके तो वह आदमी नहीं है, वह जीव नहीं है, वहां तो केवल कागज है, स्याही है, पर रूपको देखकर यह बता देना कि यह अमुक आदमी है, यह रूपसत्य है। एक स्थापनासत्य होता है। पदार्थ तो नहीं है, पर किसी प्रयोजनके लिए उसमे स्थापना कर दे वह स्थापनासत्य है। जैसे धर्मसाधनाके लिए प्रभुकी मूर्तिकी स्थापना की, वह स्थापनासत्य है। दिल बहलानेके लिए काठ पत्थरकी बोटोमे यह वजीर है, राजा वजीर है, राजा है आदिक मान लेना स्थापनासत्य है। कोई वचन प्रतीतिसिद्ध होते हैं, याने जो भावोंका विश्वास कर, प्रतीति कर जो वचन बोले जाते हैं वह प्रतीतसत्य है। कोई सम्वृतसत्य होता है। जैसे लोकमे जो कल्पनायें करके लगाये गए वचन हो, जैसे कमलको पंकज कहते, जिसका अर्थ

होता है कीचड़से उत्पन्न हुआ । तो क्या कमल केवल कीचड़से उत्पन्न हो जाता ? पृथ्वी कारण है, बीज कारण है, पानी कारण है, फिर भी लोकमे ऐसी ही प्रसिद्धि है, कल्पना है उससे यह नाम बोला जाता है । कोई संयोजनासत्य होता है । याने चेतन अचेतन पदार्थोंका उस-उस ढंगसे रखकर फिर उस आकारमे कोई एक बात मान ली, वह संयोजनासत्य है ।

जैसे चक्रव्यूह अन्यव्यूह आदिक मान लेते है या धूप चूर्ण आदिकमे कहते कि जो यह अमुकका चूर्ण है यह पाचन चूर्ण है, यह सब संयोजनसत्य है । कोई जनपदसत्य होता याने धर्म, अर्थ, काम, मोक्षकी प्राप्ति करा देने वाला जो वचन है वह जनपदसत्य होता । कोई देशसत्य होता, याने ग्राम नगर राजगण अथवा जाति कुल आदिक धर्मोंका उपदेश करने वाला जो वचन है वह देशसत्य होता । कोई भावसत्य होता याने संयमी या संयमा-संयमी जीव अपनी गुणवृत्तिका परिपालन करते रहे, इसके लिए जो ऐसा कहा जाता, यह प्रासुक है । यह प्रासुक है ऐसा छद्मस्थ ज्ञान तो नहीं हो सकता कि यह प्रासुक ही है या यह अप्रासुक ही है ? सूक्ष्म रीतिसे नहीं जान सकते । फिर भी जाना समझा जितना व्यवहार है और प्रयोग है, परिहार है उस माफिक कहनां सो भावसत्य है, एक वचन है, समयसत्य, याने द्रव्यपर्यायोका जैसा स्वरूप है वैसा स्वरूप बतलाना सो समयसत्य है । इस तरह अनेक प्रकारकी भाषाओंका सत्यका जहाँ वर्णन हो वह सत्यप्रवाद पूर्व है । ७वें पूर्वका नाम है आत्मप्रवाद । इस पूर्वमे आत्माके अस्तित्व, नास्तित्व, नित्यत्व, अनित्यत्व, कर्तृत्व, भोक्तृत्व आदिक धर्मोंका युक्तिपूर्वक वर्णन है, याने आत्मा कर्ता है या नहीं ? है तो किसका कर्ता है ? नहीं है तो किस प्रकार ? ऐसे ही सभी धर्मोंका युक्तिपूर्वक वर्णन है और इस ही पूर्वमे समस्त जीवभावका वर्णन है । ८वाँ पूर्व है कर्मप्रवाद । कर्मोंके बध, उदय, उपशम, निर्जरा ये परिणामन कैसे है, किस प्रकार होते है और उनके अनुभाग प्रदेश किस प्रकार होते है, स्थिति जघन्य, मध्यम, उत्कृष्ट कहाँ किस तरह बनती हैं, किन-किन जीवोंकी कौन-कौनसी प्रकृतियोंका बंध उदय आदिक है, आदिक वर्णन इस पूर्वमे किया गया है । ९वें पूर्वका नाम है प्रत्याख्यानपूर्व व्रत, नियम, प्रतिक्रमण आदिक आचारोंका, प्रायश्चित्त शुद्धि आदिकका तथा नियमसे यमसे कुल्लका सर्वथा द्रव्योंका त्यागका जहाँ वर्णन किया गया है वह प्रत्याख्यान बात पूर्व है । १०वाँ पूर्व है विद्यानुवाद । इसमे छोटी बड़ी सभी विद्याओंका वर्णन है और उन विद्याओंका विषयभूत क्षेत्र, श्रेणी, सस्थान, समुद्धात आदिकका वर्णन है । लघु विद्याये होती है ७०० और रोहणी आदिक महाविद्याये होती हैं ५०० । महानिमित्त जिससे कि भविष्यका भी ज्ञान कर लिया जाता है वे अनेक प्रकारके है । उनके वर्णन इस पूर्वमे किया गया है ।

जैसे आकाशमें कोई नक्षत्र आदिक देखना, स्वर सुनकर भविष्य जानना, स्वप्न देखकर जानना, शरीरपर मसा, तिल आदिक चिह्नोको देखकर जानना, यह सब वर्णन इस पूर्व में है तथा उन महानिमित्तोका विषय, क्षेत्र, लोक आदिकका इसमें वर्णन है। यह लोक तीन भागोंमें विभक्त है—ऊर्ध्वलोक, मध्यलोक, अधोलोक। इन सब लोकोंका मध्य भाग है मेरुपर्वतकी जड़के नीचे ८ प्रदेश। वहाँमें विभाग होता है। जो नीचे है सो तो अधोलोक है और उस मेरुपर्वतकी जड़से लेकर शिखर पर्यन्त मध्यलोक है और उससे ऊपर ऊर्ध्वलोक कहलाता है। ऊर्ध्वलोकमें स्वर्ग ग्रैवेयक अनुदिश, अनुत्तर आदिक विमानोंकी रचना है, जिसमें देव रहते हैं। उससे ऊपर सिद्धशिला है और उसमें ऊपर सिद्धलोक है, जो लोकके श्रतमें है। जहाँ सिद्धभगवान् विराजे रहते हैं। मध्यलोकमें अनेक द्वीप समुद्र आदिक रचनायें हैं। अधोलोकमें प्रथम तो इस पृथ्वीके दो भागोंमें नीचे भवनवासी और कुछ व्यन्तरोका निवास है। उसके नीचे भागमें पहला नरक है, उससे नीचे ६ पृथ्वियाँ और हैं, दूसरे तीसरे आदिक नरक हैं। यह सब वर्णन इस सूत्रमें किया गया है। जीवोंके प्रदेश वस इस समारम्भमें देहके बराबर हैं अर्थात् देह जितने तक फैला है वहाँ तक ही यह जीव फैला हुआ है, पर कुछ कारण होते हैं ऐसे कि जो देहसे बाहर भी आत्माके प्रदेश हो जाते हैं, इसे कहते हैं समुद्घात। ये समुद्घात ७ प्रकारके होते हैं। किसी प्राणीको कोई कठिन रोगादिक हो जाय तो उस वेचैनीमें वे प्रदेश बाहर होते हैं और कदाचित् जहाँ कोई श्लेष्मि रखा हो वहाँ तक प्रदेश पहुँच सकें तो उसका सम्बन्ध इस जीवके आरोग्यका कारण भी बन जाता है। तो वेदनाकृत है यह समुद्घात। इसका नाम वेदनासमुद्घात है। किसी सामर्थ्यको किसी दूसरेके कारण कठिन क्रोध आ गया, इस समय कषायसमुद्घात होता है अर्थात् जीवके प्रदेश शरीरसे कुछ बाहर हो जाते हैं। जब किसी जीवका मरणकाल होता है तो किसी-किसीके जिसको कि एक सीधी गतिमें जैसे नरक या कही सीधी गतिमें श्रेणीमें कोई जन्मस्थान हो तो मरणसे पहले वहाँ तक प्रदेश छू जाते हैं और फिर वापिस होकर देह बराबर रहकर मरण हो जाता है। एक समुद्घात है तँजस समुद्घात। यदि किसीपर दया आयी तँजसऋद्धि वालेको तो उसका भला हो जायगा। दाहिने कंधेसे तँजस शरीर निकलेगा और किसीका अगर दुर्भाग्य है और उसपर क्रोध आ गया तो बाये कंधेसे तँजस शरीर निकलता है और सबको भस्म कर देता और खुद भी भस्म हो जाता है। विक्रियासमुद्घातमें भी जीवके प्रदेश बाहर हो जाते हैं।

जैसे देव कोई रूप धरना चाहता है, दूर जाना चाहता है, समवशरणमें आ रहा है तो उनका मूल शरीर तो वही रहता है, पर विक्रियाका शरीर आया करता है। तो मूल शरीरमें भी जीवप्रदेश हैं और रास्तेमें सर्वत्र जीवप्रदेश हैं, तो यह उनका

वैक्रियकसमुद्घात है। देव अपने शरीरसे भिन्न अनेक रूप शरीर धारण कर सकते हैं। नारकी जीव अपने शरीरका कुछसे कुछ रूप बना ले, वे अनेक शरीर नहीं बना पाते। जिनकी जैसी योग्यता है उस योग्यतानुसार जो उत्तर शरीर बनता है वहाँ जीवके प्रदेश बाहर जाते हैं। वह वैक्रियकसमुद्घात है। एक होता है आहारकसमुद्घात। जिसके आहारकऋद्धि उत्पन्न होती है ऐसे महामुनिके कोई तत्त्वशका हो या क्षेत्रवंदनाका भाव हो तो उनके मस्तकसे एक हाथका शुक्ल वर्णका पुतला निकलता है और यह तीर्थंकरके क्षेत्रवंदना आदिक करके, दर्शन करके वापिस आ जाता है। शका उत्पन्न हुई हो लो सीधा तीर्थंकर केवलीके दर्शनको वह आहारक शरीर जाता है। दर्शन करते ही शंका दूर हो जाती है और फिर आहारक शरीर वापिस आ जाता है। एक समुद्घात है केवलीसमुद्घात। जब केवलीभगवानके वेदनीय नाम गोत्र ये तो रह जायें बहुत स्थितिमें और आयु हो अल्प स्थितिकी तो उस बड़ी स्थितिको आयुके बराबर करनेके लिए बाहर प्रदेश निकलते हैं और पहले दडाकार लोकके १४ राजू प्रमाण फैलते हैं, फिर कपाटके आकार अगल-बगल फैलते हैं, फिर प्रतराकार चारो तरफ हो जाते हैं, फिर जो वातवलय बचती है वहाँ प्रदेश फैल जाते हैं। फिर इसी विधिसे सकुचित होता है और फिर शरीरमें सर्व प्रवेश कर जाते। सभी समुद्घातोमें मूल शरीरको प्रदेश बिल्कुल नहीं छोड़ते, किन्तु वहाँ रहते हुए फैला करते हैं। इस तरह इन समुद्घातोका वर्णन इस विद्यानुवाद पूर्वमें है। ये समुद्घात शरीरसे बाहर प्रदेश भरमें होते हैं, पर आहारक समुद्घात और मारणांतिक समुद्घात ये एक दिशामें ही जाते हैं। मारणांतिक समुद्घात भी अन्य क्षेत्रवर्ती जीवोंके नहीं होता, इसलिए वे एक दिशामें गमन करते हैं। शेष ५ समुद्घात चारो तरफ फैलते हैं। इन समुद्घातोका समय सख्यात समय है, किन्तु केवलीसमुद्घात केवल ८ समय होता है। इसी विद्यानुवाद पूर्वमें सपनोका भी वर्णन है। सूर्य, चन्द्र, ग्रह नक्षत्रकी चालसे सहो और विपरीत हल आदिकका ज्ञान हो, इस विषयका भी वर्णन इस विद्यानुवाद पूर्वमें है। तीर्थंकरोंके पंचकल्याणक आदिकका वर्णन है। ११वां है प्राणानुवाद पूर्व। इसमें आयुर्वेदका वर्णन है। कैसी चिकित्सा है, आयुर्वेदके ८ अंग होते हैं। इन सबका इसमें विस्तारपूर्वक वर्णन है। क्रियाविशाल पूर्वमें सब कलाओंका वर्णन है।

जैसे ७२ कलायें, ६४ कलायें, शिल्पविद्या, काव्य, गुण, दोष, क्रिया, छंद रचना और इन सबके करने वालोंके फलका सब कुछ व्याख्यान इस क्रियाविशालपूर्वमें है। लोकविन्दुसार में गणितोंके और अनेक क्रियाओंके तीन विभाग बताये गए हैं। इस तरह १२ अंगोंमें नाना प्रकारके विषयोंका वर्णन है, जिसके पारगामी बड़े ऋद्धिसम्पन्न मुनिराज होते हैं। इस अंगसे अतिरिक्त याने इसके ही अनुसार इसके विभाग बनाकर जो आचार्य आदिककी ग्रन्थरचना है

वह सब अगवाह्य है । यहाँ श्रुतज्ञानसे मतलब आगमज्ञान और मतिज्ञानके अनन्तर होने वाले अन्य भी अर्थान्तरके ज्ञान श्रुतज्ञान कहलाते हैं । अनुमान, उपमान अर्थापत्ति आदिकका भी अन्तर्भाव इस श्रुतज्ञानमें हो जाता है । यह श्रुतज्ञान इस आत्माके कल्याणका बीज है । श्रुतज्ञानके बलसे ही सर्व तत्त्वोंका निर्णय कर, फिर सबसे विविक्त अपने आत्माके सहज चैतन्य-स्वरूपकी आराधना कर समाधिभावको प्राप्त होता है । सर्वविकल्पोंका परिहार कर एक चित्स्वरूपका ही आराधन रहता है । उस समाधिके बलसे सर्व प्रकारके कर्मोंका क्षय हो जाता है, परमात्मा हो जाता है । तो यह श्रुतज्ञान पवित्र है । इसी कारण मरस्वतीपूजा आदिकके रूपमें इस श्रुतकी उपासनाकी प्रेरणा दी गई है । यहाँ तक वस्तुस्वरूपके जाननेके उपायोंके प्रसंगमें मतिज्ञान और श्रुतज्ञानका वर्णन किया । अब परोक्षज्ञानके वर्णनके बाद प्रत्यक्षज्ञानका वर्णन आयगा, और जिसमें सर्वप्रथम अवधिज्ञानका वर्णन चलेगा ।

॥ मोक्षशास्त्र प्रवचन अष्टम भाग समाप्त ॥



मोक्षशास्त्र प्रवचन नवम भाग

मोक्षमार्गस्य नेत्तार भेत्तार कर्मभूभृतां ।

ज्ञातारं विश्वतत्त्वानाम् बन्दे तद्गुणलब्धये ॥

प्रत्यक्षज्ञानोंके वर्णनका प्रारम्भ—अब प्रत्यक्षज्ञानोमे सर्वप्रथम अवधिज्ञानका वर्णन कर रहे हैं । अवधिज्ञानका भेद प्रभेद पूर्वक वर्णन चलेगा । इस कारण प्रथम कुछ उसके भेद प्रभेद जानना आवश्यक है । अवधिज्ञान दो प्रकारका कहा गया है—(१) भवप्रत्ययक अवधिज्ञान और (२) क्षयोपशमप्रत्ययक अवधिज्ञान । भवप्रत्ययक अवधिज्ञान उसे कहते हैं कि जो अवधिज्ञान अपने योग्य नियत भवको पाकर नियमसे उत्पन्न ही हो । चाहे वह सम्यग्ज्ञान रूप हो, चाहे मिथ्याज्ञान रूप हो, पर उस भवमे अवधिज्ञान होता ही है । ऐसा होनेपर भी अवधिज्ञानावरणका क्षयोपशम भी आवश्यक ही है । सो वहाँ होता ही है । दूसरा अवधिज्ञान है क्षयोपशमनिमित्तिक अवधिज्ञान । याने जो अवधिज्ञानावरणके क्षयोपशमका निमित्त पाकर हो उसे कहते हैं क्षयोपशमनिमित्तिक याने भव कारण नहीं है । इनमेसे क्षयोपशमनिमित्तिक अवधिज्ञानके तीन भेद है—देशावधि, सर्वावधि और परमावधि । देशावधि अवधिज्ञान भवप्रत्ययक भी है और क्षयोपशमनिमित्तिक भी होता है । सर्वावधि और परमावधि ज्ञान भवप्रत्ययक नहीं होता । इसी प्रकार अवधिज्ञानके और-और भी प्रकारसे भेद प्रभेद है, जो कि सूत्रके प्रकरणमे वर्णित किये जायेंगे । अब यहाँ प्रथम भवप्रत्यय अवधिज्ञानका वर्णन कर रहे हैं ।

भवप्रत्ययोऽवधिर्देवनारकाणाम् ॥२१॥

भवप्रत्यय अवधिज्ञानकी भवप्रत्ययता—भवप्रत्यय अवधिज्ञान देव और नारकियोंके होता है अर्थात् देवगतिमे जिसका जन्म हो और नरकगतिमे जिसका जन्म हो, ऐसे जीवोंके अवधिज्ञानावरणका यथासम्भव क्षयोपशम होता ही है और उस भवमे वे जीव नियमसे अवधिज्ञान प्राप्त करते हैं, इसी कारण इसको भवप्रत्यय अवधिज्ञान कहते हैं । भवका अर्थ क्या है ? आयुर्कर्म और नामकर्मके उदयविशेषसे जो आत्माका पर्याय होता है उसे भव कहते हैं । भवमे मुख्य कारण आयुर्कर्म और नामकर्मका उदयविशेष है, पर साथ ही अनेक कारणोंकी अपेक्षा होती है । उस भवका जहाँ प्रत्यय है अर्थात् निमित्त है उसे भवप्रत्यय अवधिज्ञान कहते हैं । प्रत्यय शब्दके अनेक अर्थ होते हैं, लेकिन विवक्षावश उसका अर्थ लगाया जाता

है। जैसे प्रत्ययका अर्थ ज्ञान भी है। जैसे अर्थ और शब्दका प्रत्यय करना याने ज्ञान करना। प्रत्ययका अर्थ शपथ लेना भी है। जैसे कहते हैं कि डमने अमुक पापके त्यागका प्रत्यय किया है, याने जैसे किसीको दोष कोई लोग लगायें, दूसरेका धन चुरानेका कोई आरोप करे तो कोई कहता है कि अजी यह तो चोरीके त्यागका प्रत्यय किए हुए है। तो प्रत्ययका अर्थ कही शपथ ग्रहण करना है, कही प्रत्ययका अर्थ हेतु लिया जाता, कारण लिया जाता। जैसे कहते कि सस्कार अविद्याप्रत्ययक होता है अर्थात् अज्ञानके कारणसे सस्कार होता है। इस तरह भवप्रत्यय शब्दसे यह ध्वनित हुआ कि देव और नारकियोंके उस भवमे अवधिज्ञान होता ही है।

भवप्रत्ययक अवधिज्ञानमे भी अवधिज्ञानावरणके क्षयोपशमकी अनिवार्यता होनेपर भी भवप्रत्ययकता होनेके कारण—अब यहां एक आशका होती है कि भवप्रत्ययक अवधिज्ञान जो कहा है सो क्या उसमे अवधिज्ञानावरणके क्षयोपशमकी आवश्यकता नहीं है? उत्तर यह है कि अवधिज्ञानावरणका क्षयोपशम तो अंतरंग कारण है याने अवधिज्ञानावरणका क्षयोपशम हुए बिना तो अवधिज्ञान हो ही नहीं सकता। वह तो एक अंतरंग और साधारण कारण है याने सर्वत्र अवधिज्ञानमे अवधिज्ञानावरणका क्षयोपशम होता ही है। फिर भी एक यह विशेषता बतानेके लिए कि एक देव और नारकीका भव ऐसा है कि उस भवमे अवधिज्ञानावरण का क्षयोपशम होता है और अवधिज्ञान होता है। यदि अवधिज्ञानावरणके क्षयोपशम बिना देव और नरकगतिमे अवधिज्ञान होने लगे तब तो यह आपत्ति होगी। यह प्रसंग आयगा कि सभी देव और नारकियोंमे फिर तो एक समान अवधिज्ञान होना चाहिए, लेकिन ऐसा वहां नहीं है। कम अधिक अवधिज्ञान पाये जाते हैं। तब फिर यह पूछा जा सकता कि फिर भव कारण क्या रहा? जब अवधिज्ञानावरणके क्षयोपशमके अनुसार अवधिज्ञानकी विशेषता है तो उसमे भवकी बात क्या रही? सो उमका उत्तर यह है कि तिर्यच और मनुष्योंके तो कुछ न कुछ व्रत नियम आदिक होनेके कारण अवधिज्ञानावरणका क्षयोपशम और अवधिज्ञान होता है, परन्तु देव और नारकीके व्रत, तप आदिक नहीं होते, क्योंकि देव और नारकियोंके अधिकसे अधिक चौथा गुणस्थान कहा गया है। सदा वे असयमी रहते हैं। तो व्रत, नियम आदिकका वहां अभिप्राय भी नहीं होता। वहां तो भवको निमित्त करके इस ही प्रकारका कर्मोदय है कि सयम नहीं हुआ करता। तब फिर वहां बाह्यसाधन क्या है? सो तो कुछ है नहीं, याने मनुष्य और तिर्यञ्चोके बाह्यसाधन तो व्रत, नियम आदिक हैं, जिनकी विशेषता पाकर यथासम्भव योग्यतासे अवधिज्ञान बनता है। तो जब बाह्यसाधन व्रत, नियम आदिक देव और नारकियोंके नहीं है तब भव ही एक बाह्यसाधन है, यह बात अपने आप सिद्ध होती है। इसी कारणसे देव और नारकियोंके अवधिज्ञानको भवप्रत्ययक अवधिज्ञान कहा गया है।

समस्त देव नारकियोंमें सुअवधिज्ञान न होनेका कारण—अब यहाँ एक जिज्ञासा होती है कि जब बाह्य साधन तो है नहीं, केवल भवका ही निमित्त पाकर होता है तब तो देव और नारकियोंके अवधिज्ञान जैसे कहा तो मिथ्यादृष्टियोंके भी अवधिज्ञान ही बनेगा। सो यह जिज्ञासा इस तरह शान्त करनी चाहिए कि देखो यह प्रकरण है सम्यग्ज्ञानके अधि-कारका याने वस्तुका स्वरूप कहा जाता है तो उसके साधन बताये जा रहे हैं। प्रमाण और नयोसे वस्तुका अधिगम होता है। तो वस्तुकी यथार्थ जानकारी सम्यग्ज्ञानसे ही तो हो सकेगी। समस्त वर्णन इस प्रसंगमें सम्यग्ज्ञानका चल रहा। मिथ्यादृष्टि जीवके अवधिज्ञान नहीं होता, किन्तु कुअवधिज्ञान, जिसका दूसरा नाम है विभग अवधिज्ञान, वह होता है। तब यह विभाग करना चाहिए कि देव और नारकियोंमें सम्यग्दृष्टियोंके तो अवधिज्ञान होता है और मिथ्यादृष्टियोंके कुअवधिज्ञान होता है। तो पूर्व सम्बन्धसे यहाँ यह समझना चाहिए कि यह सम्यग्ज्ञानका प्रकरण है अथवा इस तरह भी समझ सकते हैं कि कुछ आगे चलकर यह कहा जायगा इसी अध्यायमें कि मतिज्ञान, श्रुतज्ञान और अवधिज्ञान ये विपरीत भी होते हैं—तो जब आगे विपर्ययका संकेत किया है तो उससे पहले-पहले यह सिद्ध हो जाता है कि यह सब सम्यग्ज्ञानका प्रकरण है।

देव नारकाणां शब्दमें देव शब्दको प्रथम कहनेका कारण—अब यहाँ एक आशंका होती है कि आगममें जब भी गतिके भेद कहे गए हैं तो नरकगतिसे शुरु किया गया। गतियाँ चार होती हैं—(१) नरक, (२) तिर्यञ्च, (३) मनुष्य और (४) देव। तो जब नरक शब्दका प्रथम ही कथन होता है तो इस सूत्रमें नरक शब्दको पहले रखना था याने भव-प्रत्यय अवधिज्ञान नारक और देवोंके होता है, ऐसा ही सूत्र बनाते, देव नारकाणां कहनेके बजाय नारक देवाणां, ऐसा कहना था। इस शंकाका समाधान करते हैं कि देखिये शब्दोंके पूर्व निपात करनेके मुख्य दो कारण हुआ करते हैं। एक तो थोड़े स्वर होना, दूसरा कुछ महिमा वाला होना। सो दोनों ही बातें देव शब्दमें घटित होनी हैं। देव शब्दमें दो स्वर हैं जो कि तीन भाषाओंमें है, और नारक शब्दमें तीन स्वर हैं जो कि चार मात्राओंमें है। तो तो थोड़े स्वर देव शब्दमें मिले, इस कारणमें देव शब्दको पहले रखा गया है। लोकप्रवृत्ति भी ऐसी ही देखी जाती है। अगर दो-तीन बच्चोंका नाम लेना है तो जिस बच्चेके नाममें बहुत थोड़े शब्द होते हैं उसका नाम पहले लिया जाता है। ऐसी प्राकृतिक बात भी है। तो इस ही कारण देव शब्द यहाँ पहले रखा है। दूसरा कारण यह है कि देवकी महिमा अधिक है। लौकिक जन भी देवगतिकी महिमा गाते हैं और देव होनेकी वाञ्छा भी रखा करते हैं और प्रयोगमें भी देवगतिके जीवोंके सुख विशेष है उनको समवशरणमें जाना और अकृत्रिम चैत्या-त्योकी वन्दना करना आदिक सुविधायें प्राप्त हैं, इसलिए देव अभ्यर्हित याने महिमा वाले हैं,

इस बार एसे देव शब्द ही पूर्वमे प्रयोग करनेके योग्य है ।

भवनवासी, व्यन्तर व ज्योतिषी देवोंके जघन्य व उत्कृष्ट अवधिज्ञानकी सीमा—अब इन देव नारकियोंके अवधिज्ञान किस-किस प्रकार कम बढ होता ? इस विषयमे सर्वप्रथम देवोंका अवधिज्ञान देखिये कि किसका कितना अवधिज्ञान होता है ? देव चार निकायोमे विभक्त है—(१) भवनवासी, (२) व्यन्तर, (३) ज्योतिषी और (४) वैमानिक । भवनवासी १० प्रकारके होते हैं—अमुरकुमार, नागकुमार आदिक । तो जिनमे दोनो प्रकारके इन भवनवासीयोंके जघन्य अवधिज्ञान २५ योजनका होता है याने कमसे कम २५ योजन तककी बातको ये जान लेते हैं । उत्कृष्ट अवधिज्ञानमे अमुरकुमारके भवनवासियोंका असंख्यात कोडा-कोड़ी योजन है, याने अमुरकुमार भवनवासी देव अवधिज्ञानसे इतने बड़े दूर तक याने असंख्यात कोडाकोड़ी योजन तक जानेंगे, नीचे जानेंगे । ऊपरकी ओर नहीं है इतना ऊँचा अवधिज्ञान, और ऊपर जानेंगे तो ऋजुविमानके ऊपर तक ही जानेंगे याने इस मध्यलोकमे जो सुमेरुपर्वत है उसकी चोटी जहाँ समाप्त होती है वहाँ प्रथम कल्पका प्रथम विमान ऋजुविमान है । तो ऋजुविमानका जो ऊपरी हिस्सा है वहाँ तक जानेंगे, पर शेषके नागकुमार आदिक ६ प्रकार तो भवनवासी उनका अवधिज्ञान उत्कृष्ट तो असंख्यात योजन है सो वह नीचे है । ऊपर तो केवल सुमेरुपर्वतकी चूलिका तक है, याने मध्यलोक तक ही इनका अवधिज्ञान ऊपर चलता है, नीचे विशेष है । और अगल-बगल याने पूर्व, पश्चिम, दक्षिण, उत्तरकी ओर असंख्यात योजन है । भवनवासी, व्यन्तर और ज्योतिषी—ये तीन देव खोटे देव माने गए हैं अर्थात् सम्यग्दृष्टि जीव सम्यक्त्वमे मरण कर इन तीन प्रकारके देवोंमे उत्पन्न नहीं होते । हाँ उत्पन्न हुए बाद पौष्टबलसे इनके सम्यग्दर्शन हो सकता है । अब व्यन्तरोमे कैसा अवधिज्ञान होता है ? तो व्यन्तर होते हैं ८ प्रकारके—(१) किन्नर, (२) कुम्पुर, (३) महोरग, (४) गधर्व, (५) यक्ष, (६) राक्षस, (७) भूत, (८) पिशाच । तो इन ८ प्रकारके देवोंका जघन्य अवधिज्ञान तो २५ योजन है, जैसा कि भवनवासियोंका भी है, अच्छा और उत्कृष्ट अवधिज्ञान इनके असंख्यात हजार योजन है याने ये असंख्यात हजार योजन तककी घटनायें जान लेते हैं, किन्तु यह उत्कृष्ट अवधिज्ञान नीचेकी ओर है ।

यहाँ एक बात और विशेष समझनी कि यह अवधिज्ञान शब्द ही यह बतला रहा है कि जो ज्ञान नीचे-नीचे अधिक-अधिक अवधि रखे उसे अवधिज्ञान कहते हैं । आठो प्रकारके व्यन्तरोका जघन्य अवधिज्ञान २५ योजन तकका है व इन ही व्यन्तरोका उत्कृष्ट अवधिज्ञान असंख्यात हजार योजनका विषय वाला है और ऊपरमे अपने ही विमानसे अपर पर्यन्त मायने जो जिस विमानमे रह रहा है, जिस आवासमे रहता है उस आवासके ऊपर तक ही जान पाता है और व्यन्तरोका पूर्व पश्चिम आदिक दिशाओमे असंख्यात कोडाकोड़ी योजन

है । ज्योतिषी देवोका जघन्य अवधिज्ञान संख्यात योजन तक का है और वह नीचेकी ओर है तथा नीचे ही उत्कृष्ट अवधिज्ञान असख्यात हजार योजन तक का है और ऊपर अपने विमानके ऊपर पर्यन्त और तिर्यक् रूपमें असख्यात कोडाकोडी योजन है ।

कल्पोपपन्न वैमानिक देवोके जघन्य व उत्कृष्ट अवधिज्ञानकी सीमा—अब वैमानिक देवोंकी चर्चा सुनो—वैमानिक देव दो भागोमें विभक्त है, (१) कल्पोपपन्न, (२) कल्पातीत । सोलह स्वर्गोको कल्प कहते हैं । सोलह स्वर्गोंमें उत्पन्न हुए देवोका नाम कल्पोपपन्न है और सोलह स्वर्गोंसे ऊपर जो नवग्रैवेयक, ६ अनुदिश और १ अनुत्तर विमान है, इनमें उत्पन्न हुए देवोका नाम है कल्पातीत । तो प्रथम कल्पोपपन्न देवोंकी बात कही जा रही है । इन वैमानिकोंमें सीधर्म और ईशान दो स्वर्गोंके देवोका जघन्य अवधिज्ञान तो उतना है जितना कि ज्योतिषी देवोका उत्कृष्ट अवधिज्ञान है अर्थात् असख्यात हजार योजन प्रमाण तक जघन्य अवधिज्ञान जानता है, और इन दो स्वर्गोंके देवोका उत्कृष्ट अवधिज्ञान रत्नप्रभा नाम की पहली पृथ्वीके नीचे तक है, याने पहले नरक तक है । तीसरे और चौथे स्वर्गोंके देवोका जघन्य अवधिज्ञान तो उतना है जितना प्रथम द्वितीय स्वर्गके देवोका उत्कृष्ट अवधिज्ञान याने इनका जघन्य अवधिज्ञान पहली पृथ्वीके नीचे तक है और उत्कृष्ट अवधिज्ञान दूसरी पृथ्वीके नीचे तक है, याने तृतीय चतुर्थ स्वर्गके देव अधिकसे अधिक दूसरे नरक तक की बात जान लेते हैं । ५वें, ६वें, ७वें, ८वें स्वर्गके देवोका जघन्य अवधिज्ञान उतना है जितना कि तृतीय, चतुर्थ स्वर्गके देवोका है, याने जघन्य रूपसे ये द्वितीय पृथ्वीके नीचे तकका हाल जानते हैं और उत्कृष्ट अवधिज्ञान तीसरे नरकके नीचे तकका जान लेता है । ९वें, १०वें, ११वें, १२वें स्वर्गके देवोका जघन्य अवधिज्ञान तृतीय पृथ्वीके नीचे तक है और उत्कृष्ट अवधिज्ञान चौथी पृथ्वीके नीचे तक है । १३वें, १४वें, १५वें, १६वें स्वर्गके देवोका जघन्य अवधिज्ञान चौथे नरकके नीचे तक है और उत्कृष्ट अवधिज्ञान ५वीं पृथ्वीके नीचे तक है । सीता जी का जीव १६वें स्वर्गमें प्रतीन्द्र हुआ, जो कि अब भी १६वें स्वर्गका प्रतीन्द्र है । वह लक्ष्मण और रावणके जीवसे मिलनेके लिए नरकमें गया था और वहाँ उन दोनों आत्माओं को समझाया । लक्ष्मण और रावण ये दोनों जीव नरकमें थे । वहाँ सीताके जीवने सम्बोधा । ये दोनों भव्य जीव हैं, वहाँसे निकल कर तीर्थकर होंगे, और रावण जब तीर्थकर होगा तो उनकी सभाका मुख्य गणधर सीताका जीव होगा । तो चूँकि अवधिज्ञान जब इतना विस्तृत है १६वें स्वर्गका कि वह ५वें नरक तक की बात जान सकता है, फिर तो ये तीसरे चौथे नरकमें ही गए हुए थे । इस प्रकार कल्पोमें रहने वाले देवोंके अवधिज्ञान वहाँ होता है ।

कल्पोत्तर वैमानिक देवोके अर्थात् ग्रैवेयक, अनुदिश व अनुत्तर विमानवासी देवोंके जघन्य व उत्कृष्ट अवधिज्ञानकी सीमा—अब कल्पोत्तर जो देव हैं उनके वर्णनमें सर्वप्रथम

नवग्रैवेयक वाले देवोका वर्णन करते हैं। स्वर्गोके ऊपर ६ पटल है, इन पटलोको ग्रैवेयक कहते हैं और उन पटलोमें ग्रैवेयकवासी अहमिन्द्र देव होते हैं। यह स्थान लोकरचनामें पुरुषाकारकी ग्रीवा जैसा स्थान है और ६ पटल है, अतः उन्हें नवग्रैवेयक कहते हैं। एक-एक पटलमें बीचमें इन्द्रक विमान है और सब दिशाओंमें व विदिशाओंमें एक-एक विमान है। उन विमानोंमें रहने वाले देव ग्रैवेयकवासी कहलाते हैं। चूँकि यह स्थान पुरुषाकार लोकमें ग्रीवा के स्थानपर पड़ता है, इसलिए इसे ग्रैवेयक कहते हैं। ग्रीवा, कठ ये एकार्थवाचक शब्द हैं। जो लोग बैकुण्ठ मानते हैं, ठीक बैकुण्ठकी स्थिति और ग्रैवेयककी स्थिति करीब तुल्य है। बैकुण्ठ वाले भी यह मानते हैं कि तपश्चरण करके जीव बैकुण्ठमें पहुँचता है और वहाँ आनन्द भोगता है, निर्दोष है, कषायरहित है। फिर कुछ कल्प काल बाद उसको जन्म लेना पड़ता है। तो ग्रैवेयकवासी देवोंकी भी ऐसी स्थिति है कि साधु मुनि निर्ग्रन्थ होकर तपश्चरण करके ही ग्रैवेयकमें उत्पन्न हुआ जाता है। निर्ग्रन्थ साधुके अतिरिक्त वहाँ किसीकी उत्पत्ति नहीं हो सकती। और उनकी स्थिति अधिकसे अधिक ३१ सागर प्रमाण है, जो लोगोंकी समझसे बाहर है कि कितने समय तक वे वहाँ रहते हैं? इसमें अनगिनते वर्ष लग जाते हैं। ग्रैवेयकवासी देव अनेक सम्यग्दृष्टि भी होते हैं और अनेक मिथ्यादृष्टि भी होते हैं। सभी शुक्ल लेश्या वाले हैं, पवित्र भाव वाले हैं। उनके चित्तमें अशान्ति आकुलता नहीं है, कामवामना भी नहीं है, उनके देवियाँ भी नहीं होती, किन्तु अपनी आयु पूर्ण करके उन सबको जन्म लेना पड़ता है। तो इन नवग्रैवेयक देवोका अधिन्य अधिज्ञान तो ५वीं पृथ्वीके नीचे तक है और उत्कृष्ट अधिज्ञान छठी पृथ्वीके नीचे तक है। ग्रैवेयकके ऊपर ६ अनुदिशकी रचना है। इनका पटल एक ही रहता है। उस एक पटलके बीचमें इन्द्रक विमान चार दिशाओंमें चार विमान व विदिशाओंमें भी चार विमान हैं, इस तरह कुल ६ विमान होते हैं और इन ६ विमानोंकी सख्याके आधारपर इन्हें ६ अनुदिश कहा जाता है। तो इन ६ अनुदिशवासी देवों के उत्कृष्ट अधिज्ञान लोकनाली पर्यन्त अर्थात् नीचे तो ७वें नरकके नीचे तक और ऊपर भी लोकनालीके अन्त तक इनका अधिज्ञान है। और इस प्रकार अनुदिशके ऊपर रहने वाले ५ अनुत्तर विमानवर्ती देवोका अधिज्ञान है। अनुदिशके ऊपर एक पटल है, जिसके बीचमें सर्वार्थसिद्धि और पूर्व आदिक दिशामें विजय, वैजयन्त, जयन्त (और अपराजित नामके विमान हैं। उनमें रहने वाले देव बहुशान्त और सदा तत्त्वचर्चा करने वाले होते हैं। इनका भी अधिज्ञान लोकनाली पर्यन्त है। इस अनुत्तर स्थानके ऊपर एक पृथ्वी है, जिसका नाम है सिद्धशिला। इस सिद्धशिलापर सिद्धभगवान नहीं रहते हैं, सिद्धभगवान तो उससे ऊपर रहते हैं, मगर इस पृथ्वी और सिद्धशिलाके बीचमें कुछ निवासस्थान भी नहीं है। इस कारण इसका नाम सिद्धशिला रख गया। वैमानिक देवोका यह अधिज्ञान सबसे नीचे कितना है, क्योंकि

उत्कृष्टता नीचेकी ओर अवधिज्ञानकी ज्यादा रहती है। अब ऊपर कितना है ? तो सीधमें आदिक स्वर्गमें रहने वाले जीवोंका तथा ग्रैवेयक अनुदिश व अनुत्तर विमानवासी देवोंका ऊपरकी ओर अवधिज्ञान कितना ? वे अपने विमानके ऊपर तकका ही अवधिज्ञान रखते हैं और तिर्यक् रूपमें असख्यात कोडाकोड़ी योजन तक अवधिमें उनका ज्ञान जानता है। इस प्रकार भवप्रत्यय अवधिज्ञान देवोंके कहीं-कहीं तक होता है, इसका वर्णन हुआ।

नारकियोंके अवधिज्ञानकी सीमा—अब थोडासा नरकमें रहने वाले जीवोंके अवधिज्ञानका वर्णन सुनो। नीचेकी ओर इनका अवधिज्ञान कितना है, रत्नप्रभा नामक पहली पृथ्वी में एक योजन तक अवधिज्ञान है अर्थात् ४ कोश प्रमाण तक उनका अवधिज्ञान है, याने इतने नीचे तककी बात वे जानते हैं। दूसरी पृथ्वीमें याने नरकमें रहने वाले नारकियोंका अवधिज्ञान सठे तीन कोश तकका होता है मायने साठे तीन कोश तकके क्षेत्रमें होने वाली घटनाओं और वस्तुओंका ज्ञान होता है। तीसरे नरकमें रहने वालोंका अवधिज्ञान तीन कोश तककी घटना जानना है। चौथे नरकमें निवास करने वाले नारकियोंका अवधिज्ञान ढाई कोश तककी बात जानता है। ५वें नरकमें निवास करने वाले नारकियोंका अवधिज्ञान दो कोश तककी बात जानता है और छठे नरकमें रहने वाले नारकियोंका अवधिज्ञान डेढ़ कोश तककी बातको जानता है और ७वें नरकमें रहने वाले नारकियोंका अवधिज्ञान एक कोश तककी घटनाको जानता है। इनके भी नीचे-नीचे अवधिज्ञान ऊपरकी अपेक्षामें विशेष रहता है और सभी पृथ्वियोंमें सभी नारकियोंका अवधिज्ञान ऊपरसे उतने ही क्षेत्र तक है जितना कि उनका आवास स्थान है और दिशाओंकी ओर असख्यात कोडाकोड़ी योजन तक ज्ञान रहता है। इनके अवधिज्ञान तिर्यक् रूपमें विशेष पाया जाता है। इस तरह भवप्रत्यय अवधिज्ञान देव और नारकियोंके होता है। इस सूत्रका वर्णन समाप्त हुआ। अब यह जिज्ञासा स्वयमेव होगी कि भवप्रत्यय अवधिज्ञान तो देव और नारकियोंके होता है, तो क्षयोपशमहेतुक अवधिज्ञान किन जीवोंके होता है, इसका उत्तर अगले सूत्रमें किया गया है।

क्षयोपशमनिमित्त पङ्क्विकल्पः शेषाणाम् ॥२२॥

क्षयोपशमनिमित्तक अवधिज्ञानकी निष्पन्नता—क्षयोपशमनिमित्तक अवधिज्ञान शेष जीवोंके होता है। यहाँ शेषसे मतलब है ऊपर कहे गए देव नारकियोंको छोड़कर बाकी जो मनुष्य तिर्यञ्च वचे हैं उनका याने मनुष्यगति और तिर्यञ्च गतिमें जिन जीवोंको अवधिज्ञान होना है वह क्षयोपशमनिमित्तक अवधिज्ञान होता है। इस क्षयोपशमनिमित्तक अवधिज्ञानके ६ प्रकार हैं, जिनका वर्णन आगे किया जायगा। अभी क्षयोपशमनिमित्तक अवधिज्ञानका व्युत्पत्तिपूर्वक अर्थ सुनना है। क्षयोपशम नाममें तीन शब्द पड़े हैं—क्षय, उपशम, और निमित्त, याने आवरण कर्मके क्षय और उपशमसे होने वाले ज्ञानको क्षयोपशमनिमित्तक कहने

है। सो इसमें शब्द जरूर दो दिए गए हैं—क्षय और उपशम, पर लेना है तीन शब्द—क्षय उदय और उपशम याने अवधिज्ञानावरणके ही स्पर्धकोका उाशम भी हो, उदयाभावरूप क्षय भी हो, उदय भी हो, ऐसी स्थितिमें अवधिज्ञान होता है। क्षयसे मतलब समस्त रूपसे क्षयका नहीं है, क्योंकि चार ज्ञानावरणोंका क्षय तब ही होता है जब केवलज्ञानावरणका क्षय होनेको होता है। इससे पहले इन चार ज्ञानावरणोंका भी क्षय नहीं है, किन्तु यहाँ क्षयका नाम है उदयाभावी क्षय याने उदय हो और एक समय ही पहले वह अन्य रूप परिणामे, किसी भी प्रकार उसका फल न मिल सके वह उदयाभावी क्षय है। अथवा उसे इस प्रकार भी समझ सकते हैं कि उदयके होनेपर क्षय हो याने अवधिज्ञानावरणके देशघाती स्पर्धकोका यदि उदय हो, उसके होते सते सर्वघाती स्पर्धकोका उदयाभावरूप क्षय हो, उसे कहते हैं यहाँ क्षय और उपशम वह कहलाता है कि सर्वघाती स्पर्धकोका जो कि उदयमें नहीं आ रहे उनकी सद्भावस्थारूप उपशम हो याने वह सत्तामें पड़ा रहे, उदयमें न आ सके, ऐसी स्थितिको कहते हैं उपशम। तो ऐसे क्षय और उपशम जिसका निमित्त है, हेतु है उसे कहते हैं क्षयोपशमनिमित्तक। ऐसा अवधिज्ञान शेषके अर्थात् मनुष्य और तिर्यञ्चोंके ही होता है। यहाँ शेषके बताया, इससे यह अर्थ लेना कि एक इन्द्रियसे लेकर पञ्चेन्द्रिय तक सभी तिर्यञ्चों के अवधिज्ञान होता है और सभी मनुष्योंके होता है, यह अर्थ यहाँ न लेना, क्योंकि असंज्ञी जीवोंमें तो अवधिज्ञानकी सामर्थ्य ही नहीं है और संज्ञी जीवोंमें भी सबके अवधिज्ञान नहीं होता, किन्तु जिन जीवोंके शान्ति, समता, अनाकुलता कुछ विशेष हो और सम्यग्दर्शन आदिक परिणामोंका निमित्त मिलनेपर उन शान्त और क्षीणकर्म वाले जीवोंके अवधिज्ञानकी उपलब्धि होती है।

सभी अवधिज्ञानोंकी अवधिज्ञानावरण क्षयोपशम हेतुकता होनेपर भी इस सूत्रके पृथक् कथनका रहस्य—इस सूत्रमें 'शेषाणा' ऐसा जो कहा है उसका अर्थ निवारणात्मक है अर्थात् देव और नारकियोंके तो बता ही दिया था। उनको छोड़कर बाकी जीवोंमें होता है। सो बाकी जीव मनुष्य और तिर्यञ्च गतिके जीव हैं। उनमें जो योग्य हैं, जिनके अवधिज्ञानावरणका क्षयोपशम है उन जीवोंके अवधिज्ञान होता है। यहाँ एक आशका और हो सकती है कि अवधिज्ञान तो सभीके अवधिज्ञानावरणोंके क्षयोपशमसे होता है। देव हो, नारकी हो, तिर्यञ्च हो, मनुष्य हो, अवधिज्ञानावरणके क्षयोपशमके बिना किसी को भी अवधिज्ञान नहीं हो सकता। फिर क्षयोपशमनिमित्तक है ऐसा कहना व्यर्थ है। इस आशकाका उत्तर यह है कि जब कभी स्वयं सिद्ध बात होती है और उसे भी कहा जाय तो उसका नियम वाला अर्थ बन जाता है। जैसे पानी तो सभी मनुष्य पीते हैं। कोई ऐसा नहीं है जो पानी न पीता हो, फिर भी किसीके विषयमें यदि यह कहा जाय कि वह तो पानी लेता है तो

उनका अर्थ यह बनेगा कि वह पानी ही लेता है और कुछ नहीं लेता । नी इसी तरह जब सभी अवधिज्ञान क्षयोपशमनिमित्तक होते हैं और फिर भी कहा जाय कि क्षयोपशमनिमित्तक अवधिज्ञान मनुष्य तिर्यञ्चोके होता है तो उसका नियम बन जाता है । याने मनुष्य और तिर्यञ्चोके क्षयोपशमके निमित्तक ही अवधिज्ञान होता है, दूसरा नहीं होता याने भवप्रत्यय नहीं होता । जैसे किसी राज्ञके वारेमे कहे कि यह तो पानी लेता है तो उनका यही गर्ह बनता है कि यह पानी ही लेता है, अन्नादिक नहीं ले रहा । तो ऐसे ही यहाँ यह नियम बनेगा कि जेप जीवोके क्षयोपशमका निमित्तक ही अवधिज्ञान होता है, भवप्रत्ययक अवधिज्ञान नहीं होता ।

प्रमाणमे अवधिज्ञान उत्पन्न हुआ है, उस प्रमाणसे बढ़ता हुआ ही चला जाय, जितना कि उसका उत्कृष्ट विकास है याने असख्यात लोकपर्यन्तकी जान सके उतना तक अवधिज्ञान बढ़ता जाय तो ऐसे बढ़नहार अवधिज्ञानको वर्द्धमान अवधिज्ञान कहते हैं। चौथा अवधिज्ञान है हीयमान अवधिज्ञान। जो गुण आत्माने प्राप्त किया है सम्यग्दर्शन आदिक उनकी हानि हो, संवत्सरे परिणामकी वृद्धि हो, ऐसा योग बन जाय तो उस समय जिस परिमाणमे सम्यग्दर्शन उत्पन्न हुआ था उससे घटता हुआ ही रहे, कहा तक घट सकता फिर यह ? अगुलके असख्यातवें भाग तक। देव और नारकियोंके अवधिज्ञानका क्षेत्र कमसे कम भी बताया गया था तो एक कोशसे कम किसीका न था। मगर मनुष्य तिर्यचोमे कमसे कम अवधिज्ञान जगे तो अगुलके असख्यातवें भाग क्षेत्र तक ही जाने, इतना मामूली अवधिज्ञान हो और उत्कृष्ट अवधिज्ञान हो मनुष्योंके तो असख्यात लोकको, मारे लोकको जान ले। इतना ऊँचा अवधिज्ञान देव और नारकियोमे नहीं होता और इतना नीचा अवधिज्ञान भी देव और नारकियोमे नहीं होता। तो जो क्षयोपशमनिमित्तक अवधिज्ञान है वह यदि हीयमान भेद वाला है तो वह घटता-घटता जघन्य तक हो सकता है। ५ वें अवधिज्ञानका नाम है अवस्थित अवधिज्ञान। सम्यग्दर्शन आदिक गुणोंके अवस्थित होनेसे एक रूप परिणामोंके विशुद्ध रहनेसे जिस परिमाणमे अवधिज्ञान उत्पन्न होता है उसी परिमाणमे ही अवधिज्ञान रहे, उससे न बढ़े, न घटे उसे कहते हैं अवस्थित अवधिज्ञान। यह अवस्थित अवधिज्ञान कब तक अवस्थित रहता है ? ज्यादासे ज्यादा जीवन तक रहता है या केवलज्ञान उत्पन्न होने तक रहता है याने केवलज्ञान उत्पन्न हो तब तो रहता ही नहीं, मगर उससे पहले तक चलता है। छठे अवधिज्ञानका नाम है अनवस्थित अवधिज्ञान। सम्यग्दर्शन आदिक गुणोंकी वृद्धि और हानि होनेके योगसे बढ़े और घटे याने जिस प्रमाणमे अवधिज्ञान उत्पन्न हुआ था उससे बढ़े, कभी घटे, इस तरह की बातें चलें तो उसे कहते हैं अनवस्थित अवधिज्ञान। जैसे कि जब जलमे हिलोरें उठती हैं तो कभी बढ़ती, कभी घटती, इस तरहसे चलती रहती हैं इसी प्रकार यह अनवस्थित अवधिज्ञान होता है। इस प्रकार क्षयोपशमनिमित्तक अवधिज्ञानके ८ भेद कहे गए हैं। अब दूसरी प्रकारसे अवधिज्ञानके भेद कहे जाते हैं।

त्रिविध अवधिज्ञानका विवरण—अवधिज्ञान तीन प्रकारका होता है—देशावधि, परमावधि और सर्वावधि। देशावधि शब्दका अर्थ है एकदेश अवधिज्ञान, अल्प अवधिज्ञान। परमावधिका अर्थ है परम अवधि, अधिक विशेष अवधिज्ञान, और सर्वावधिका अर्थ है सर्वांश पूर्ण जितना अवधिज्ञान हो सकता है वह समस्त अवधिज्ञान। इन तीन प्रकारके अवधिज्ञानोंसे देशावधि तीन प्रकारका होता है—जघन्य, उत्कृष्ट और अजघन्योत्कृष्ट याने मध्यम। जघन्यका अर्थ है—बहुत थोड़ी जगहका जान सकना। थोड़े समयको जान सकना, यह तो है जघन्य

और बहुत दूर तककी जान सकना और बहुत अधिक काल तककी जान सकना—यह कहलाता है उत्कृष्ट और इन दोनोंके बीच जितने भी और स्थान हैं वे सब कहलाते हैं मध्यम । इसी प्रकार परमावधि भी तीन प्रकारसे है—जघन्य, उत्कृष्ट और अजघन्योत्कृष्ट याने न जघन्य, न उत्कृष्ट, किन्तु बीचका । सर्वावधि ज्ञान एक किस्मका है । उसमें भेद नहीं है, क्योंकि वह तो एक संपूर्ण अवधिज्ञान है । तो अब देशावधिज्ञानका जघन्य क्षेत्र काल आदिक क्या है और उत्कृष्ट क्या है, यह समझनेसे पहले थोड़ा यह मनमें अवधारण करना कि परमावधि और सर्वावधि तो सयमी मुनियोके होता है और उन मुनियोके जिनके कि केवलज्ञान होगा और देशावधिज्ञान मुनियोके और श्रावकोके सम्यग्दृष्टिके होता है और यदि कुत्सित अवधिज्ञान है तो मिथ्यादृष्टियोके होता है ।

देशावधिज्ञानकी जघन्य व उत्कृष्ट सीमा—देशावधिज्ञान कमसे कम कितने क्षेत्र तक की जाने ? वह है उत्सेधांगुलका असख्यातवां भाग याने एक अंगुलकी जितनी लम्बाई है उसकी जो एक रेखा सी है उसके अनगिनतवां भाग दूर तक की जाने । कुछ समझने ऐसा आ रहा होगा कि यह तो कुछ भी क्षेत्र नहीं है, यह तो शरीरके बाहर एक रोम बराबर जगह भी नहीं है कि जितना कि एक रोम मोटा हो उतने क्षेत्रकी बात जाने वह देशावधि है । इसका क्या रहस्य है ? तो भाई रहस्य क्या ? यह तो ज्ञानकी एक कला है । इतना भी न जान सकते थे जिसके अवधिज्ञानावरणका उदय है, तो क्षयोपशम तो आया । इतना जाना तो सही इन्द्रिय और मनकी सहायताके बिना । यह जीव तो इतना परतत्र है कि मन और इन्द्रियके साधन बिना यहाँ जान ही नहीं पाता । यद्यपि जानने वाला आत्मा ही है लेकिन मन और इन्द्रियके साधन बिना यह जान नहीं पा रहा । तो कमसे कम एक परतन्त्रता तो मिटी, केवल आत्मीय शक्तिसे तो जाना । तो देशावधिका जघन्य क्षेत्र है—उत्सेधांगुलका असख्यातवां भाग और देशावधिका उत्कृष्ट क्षेत्र कितना है ? अधिकसे अधिक जाने तो कहाँ तक जाने ? तो वह है सारा लोक । जितना ३४३ घनराजू प्रमाण लोक है उस सबको जान जाता है और मध्यम इन दोनोंके बीच संख्याते विकल्प है । संख्याते प्रकार है वह है अजघन्योत्कृष्ट । जब अवधिज्ञान बाहर की चीजको जानता है तो उसी बाहरी क्षेत्रमें कमसे कम क्षेत्र समझना और अधिकसे अधिक क्षेत्र समझना तो वह है कमसे कम अंगुलका असख्यातवा भाग और अधिकसे अधिक सर्व लोक ।

परमावधि व सर्वावधिज्ञानकी सीमा—परमावधिका जघन्य क्षेत्र क्या है ? उसका क्षेत्र है देशावधिके क्षेत्रसे एक प्रदेश अधिक याने देशावधिज्ञान उत्कृष्टसे जितने दूर तकके क्षेत्रकी बात जानता है उससे एक प्रदेश अधिक परमावधिका जघन्य क्षेत्र है याने जितना लोक है उससे एक प्रदेश अधिक । यहाँ शका की जा सकती कि लोक तो जितना है सो है ही और

अवधिज्ञानका विषय है, रूपी पदार्थ । उस सबको जान लिया उत्कृष्ट देशावधिज्ञानने । अब उसके बाहर तो कुछ है ही नहीं, पर परमावधिका जघन्य क्षेत्र इस तरह कैसे कहा जा रहा है ? भाई उत्तर यह है कि नहीं है बाहर रूपी पदार्थ सो न जानेगा, लेकिन क्षयोपशम इतना है कि इसके आगेकी जान सकता है । परमावधिका उत्कृष्ट क्षेत्र है असंख्यात लोक प्रमाण । अब लोक तो एक है लेकिन शक्ति इतनी है कि ऐसे असंख्यात लोक हो तो वे भी जाननेमें आयेंगे परमावधिज्ञानीके ज्ञानमें, और मध्यम है इसके बीचका क्षेत्र । अब सर्वावधि ज्ञानका जघन्य और उत्कृष्ट क्षेत्र सुनो । उत्कृष्ट 'परमावधि'क्षेत्रसे बाहर असंख्यात क्षेत्र तक जानता है सर्वावधिज्ञान । यह सर्वावधिका क्षेत्र है, न वहाँ जघन्य है, न उत्कृष्ट है । यहाँ सचेतन यह जानना कि देशावधिका जघन्य क्षेत्र है अगुलका असंख्यातवाँ हिस्सा और उत्कृष्ट है सारा लोक और सारे लोकसे एक प्रदेश अधिक यह है परमावधिका जघन्य क्षेत्र और उत्कृष्ट है । असंख्यात लोक और इससे बाहर असंख्यात क्षेत्र, और भी मिलकर सर्वावधिका क्षेत्र होता है ।

देशावधि, परमावधि व सर्वावधिज्ञानमें अष्टविध विशेषताओंसे विशेषताका दिग्दर्शन—
अब देशावधि, परमावधि और सर्वावधि ज्ञानमें परस्पर भिन्नता समझनेके लिए आठ प्रकारके भेदोंका सहारा लें । जैसे कि ऊपर कहा गया था कि अवधिज्ञान ६ प्रकारका होता है—
(१) अनुगामी, (२) अननुगामी, (३) वर्द्धमान, (४) हीयमान, (५) अवस्थित और (६) अनवस्थित । इन ६ के अतिरिक्त दो भेद और लगायें—प्रतिपाती और अप्रतिपाती । इसका अर्थ है कि जो अवधिज्ञान छूट जायगा वह तो है प्रतिपाती और जो अवधिज्ञान छूट न सके, किन्तु उसके बाद केवलज्ञान हो ऐसे अवधिज्ञानको कहते हैं अप्रतिपाती । तो यो अवधिज्ञानकी भिन्नता समझनेके लिए ८ प्रकारके भेद जानना चाहिए । इनमेंसे देशावधिज्ञानमें तो ये ८ ही भेद होते हैं । देशावधिज्ञान अनुगामी होता है याने अन्य क्षेत्रमें जाय, अन्य भावमें जाय और अननुगामी भी होता याने न भी जाय । वर्द्धमान होता । जिस तादादमें उत्पन्न हुआ उससे बढ़ता ही रहे और हीयमान भी होता याने यह घटता रहे । अवस्थित होता । ज्यो का त्यो रहे और अनवस्थित होता याने कभी घटे, कभी बढ़े । देशावधिज्ञानकी बात कही जा रहा है । वह प्रतिपाती भी हो सकता, अप्रतिपाती भी हो सकता । याने छूट जाय और न भी छूटे, याने केवलज्ञान होकर ही छूटे । ऐसे आठों ही प्रकार देशावधिज्ञानमें सम्भव है । परमावधि ज्ञानमें हीयमान और प्रतिपाती ये दो भेद नहीं होते, बाकी ६ भेद होते हैं ।

देखो परमावधि ज्ञान नियमसे केवलज्ञान होने तक रहता है, केवलज्ञान हुए बाद ही निवृत्त होता है याने ज्ञानकी पर्याय अवधिज्ञानरूप चल रही है । चल रही है उसके अनन्तर ही केवलज्ञानकी पर्याय होती है तब अवधिज्ञान रहता ही नहीं । उस अवधिज्ञानका व्यय और केवलज्ञानका उत्पाद वे एक ही समयमें है । तो जो अवधिज्ञान केवलज्ञान उत्पन्न करके ही निवृत्त होगा उसे प्रतिपाती बैसे कहा जायगा ? यह एक स्थिति उत्कृष्ट है कि केवलज्ञान

होनेपर छूटा तो छूट ही गया । केवलज्ञानमें तो और विषय बढ़ गया । अब यह ज्ञान तीन-लोक अलोककी बात जानने लगा । इसी प्रकार परमावधि ज्ञानमें हीयमान प्रकार नहीं होता याने परमावधि घटता जाय यह स्थिति नहीं आती । जिस अवधिज्ञानके बाद केवलज्ञान होगा तो उस ज्ञानमें तो अतिशय ही बढ़ता जायगा । घटनेका कोई सवाल नहीं । सर्वावधि ज्ञानमें चार ही भेद होते हैं—(१) अवस्थित, (२) अनुगामी (३) अननुगामी (४) अप्रतिपाती । इसका कारण यह है कि सर्वावधिज्ञान एक ही प्रकारका होता है । उसका जघन्य, मध्यम, उत्कृष्ट क्षेत्र नहीं होता । जो है सो ही होता है । तो जब जघन्य, मध्यम, उत्कृष्ट नहीं है तो बढ़ने घटनेकी बात कैसे हो सकती ? बढ़ने घटनेका तो अर्थ यह ही है कि कभी आगेके क्षेत्र की जानने लगे, कभी कम जानने लगे और वह तो एक ही प्रकारका है तो वर्द्धमान हीयमान भेद नहीं, अनुगामी, अननुगामी होते हैं, इसका भावार्थ क्या है ? अनुगामीका तो अर्थ यह है कि जहाँ-जहाँ जाय वहाँ-वहाँ सर्वावधि भी रहे । मिटता नहीं, क्योंकि अनुगामीमें तीनों प्रकार होते हैं । इनका मरण तो होता नहीं, निर्वाण होगा तो अगले भवमें सर्वावधिज्ञान जाता कि नहीं । इसका प्रश्न ही नहीं उठता, पर एक क्षेत्रसे दूसरे क्षेत्रमें वे मुनिराज जायें तो अवधिज्ञान भी साथ ही जाता, मिटता नहीं है । यह कहलाया अनुगामी अवधिज्ञान और अनुगामीपना कैसे होता ? मायने साथ न जाय—यह तो हल्की बात जचेगी ? उत्तर सुनो—केवलज्ञान जब हो गया तब आगे नहीं जाता, इस दृष्टिसे सर्वावधिको अननुगामी जानना है । ऐसी ही दृष्टि परमावधिमें लेना । अप्रतिपाती तो है ही याने गिरेगा नहीं, बढ़ता ही चला जायगा । केवलज्ञान होगा तो अवधिज्ञान स्वयं न रहेगा और साथ ही ऐसा एक सर्वावधिज्ञान अवस्थित ही होता है ।

देशावधिज्ञानका जघन्य क्षेत्रसीमाके साथ कालसीमाका परिचय—अच्छा ऐसे सामान्य वर्णनके बाद अब इसकी विशेषताओंको कालके साथ सुनो । तीन प्रकारके अवधिज्ञान बहे गए—देशावधि, परमावधि और सर्वावधि । देशावधिका जघन्य क्षेत्र है उत्सेधागुनका असख्यातवा भाग । तो जो इतना ही मात्र जान पा रहा है अवधिज्ञानके द्वारा अगुलका असख्यातवा भाग तो उसका समय कितना याने कितने समय पहले बादकी बात जानेगा ? तो वह समय है आवलीका असख्यातवा भाग । आवली बहुत छोटा समय कहलाता । ग्रंथिकों पलक जितनी देरमें गिरती है उतनी देरमें अनगिनते आवली समय गुजर जाते हैं । उसमेंसे एक आवलीका असख्यातवा भाग जघन्य काल है । यह बात नुनकर भी क्षेत्रको तरह एक अचरज वाली बात होगी कि यह भी कोई काल है ? याने जघन्य देशावधि ज्ञानी आवलीके असख्यात भाग आगे पीछे की बात जानता है । अरे इतने समयमें तो एक डेढ़ शब्द भी नहीं बोला जा सकता । इतने छोटे कालकी बात जानना है । इसका आश्चर्य न करना

चाहिए ।

कारण यह है कि वह अब, इन्द्रिय और मनका आलम्बन तजकर एक जाननेकी स्थितिमें तो आया । चाहे कितना ही जाना हो, केवल आत्मीय शक्तिसे तो जाना, प्रत्यक्ष तो जाना, स्पष्ट तो जाना । अच्छा तो जो देशावधिज्ञान सर्व जघन्यरूपसे उत्सेधागुलके असख्यातवें भाग जगहकी जाने और आवलीके असख्यातवें भाग जगहकी जाने और आवलीके असख्यातवें भाग कालकी जाने तो वह द्रव्य जितना जानेगा । तो द्रव्य भी उस सर्व जघन्य देशावधिका जो विषय क्षेत्र है अगुलका असख्यातवा भाग उतने ही प्रदेश प्रमाण द्रव्यको जानेगा । इतना स्थूल पदार्थ जानेगा जिसमें कि अनन्त प्रदेश होते हैं और भाव कितना जानेगा ? तो भावके मायने हैं जिस पदार्थको जाना जा रहा है उस पदार्थमें पाये जाने वाले अनन्त वर्णादिक जो विकल्प है याने उन पर्यायीकी जो हीनाधिकता आदिक अविभागप्रतिच्छेद वाली पर्याय है वह भाव कहलाती है, उसे जाने, यह तो हुआ सर्वजघन्य देशावधिज्ञान का वर्णन ।

देशावधिज्ञानकी अजघन्योत्कृष्ट व उत्कृष्ट क्षेत्रसीमाके साथ कालसीमाका परिचय—
अब इसके बाद बड़े ही बड़े ज्ञान होंगे । तो एक जीव जो जघन्य देशावधिज्ञानमें है वह इससे आगे और बड़े तो एक प्रदेश आगे न बढ़ेगा, वह विशेष आगे बढ़ेगा । हाँ नाना जीवोंकी अपेक्षा ये सब बातें मिल जायेंगी कि कितने जीव सर्व जघन्य अवधिज्ञानके क्षेत्रसे एक प्रदेश अधिककी बात जानेगा, पर वही एक जीव अवधिज्ञानमें बढ़ेगा तो पहली बारमें एक ही साथ अनेक डिग्रियोंकी वृद्धि कर पायगा, एव की नहीं कर सकता । जैसे मेढक उछलता है तो उससे कहे कोई कि तू बस एक सूत आगे ही उछल तो वह उछल तो न पायगा । तो जैसे मेढक उछलता है तो उन उछालोंमें जघन्य उछाल कितनी है ? कमसे कम कितनी दूर उछलेगा ? उसका उत्तर कोई देगा तो एक सूतका तो न देगा । आधा इंचका भी न देगा । उछाल तो उसकी कमसे कमकी भी अधिक है । जितना भी देगा कमसे कम, सो वह हुई मेढकके उछलने की पहली वृद्धि । इस तरहसे बढ़ते-बढ़ते यह अवधिज्ञान सर्व लोक पर्यन्त बढ़ जाता है । अब थोड़ा सचेष्टमें इसके एक मोटे-मोटे बढ़ावकी बात सुनो । जो बढ़-बढ़कर एक अगुल दूरकी बात जानने लगा, ऐसा जिसके अवधिज्ञान हो याने आत्मा जितने क्षेत्रमें है, देह प्रमाण है ना, तो देहका जितना प्रमाण है उतनी जगह आत्मा है तो उस क्षेत्रसे बाहर एक अगुल प्रमाण मानो जान लिया तो ऐसा जानने वाला जीव कालकी अपेक्षा कितने समय पहले और बादकी बात जानेगा ? तो उसका काल होगा कुछ कम एक आवली काल । यह भी एक अभी तक हैरानीका उत्तर जैसा है । एक आवली होती ही कितनी है ? एक पलक गिरनेमें असख्यात आवली होती है । फिर भी कितना ही हो, जाना तो कुछ विशेष ही । अब इसके आगे बढ़-

बढ़कर जो जीव ७-८-९ अंगुल तककी बात जानने लगा तो उसका समय होगा एक आवली प्रमाण । कोई जीव एक हाथ दूर तककी बात जानने लगा अवधिज्ञानके द्वारा तो उसका काल होगा आवलीपृथक्त्व उसे ९ तकके अदर आवलियाँ । जो जीव एक गव्यूति प्रमाण क्षेत्र अर्थात् दो कोश तककी बात अवधिज्ञानसे जाने तो ऐसा जीव कितने पीछे तककी बात जानेगा ? कुछ अधिक उच्छ्वामके काल बराबर । जो अवधिज्ञान एक योजन (चार कोश) तककी बात जान लेगा तो वह कितने समय आगे पीछे जानेगा ? तो वह है अन्तर्मुहूर्त । कुछ मिनट पहले और पीछेकी बात जान लेगा । जो जीव २५ योजन प्रमाण क्षेत्र तकका जाननेका सामर्थ्य रखता है अवधिज्ञानसे तो वह कितना आगे पीछे कालकी बात जानेगा ? तो उसका काल है कुछ कम एक दिनका । मायने एक दिन पहले व बादकी बात अवधिज्ञानसे जान ले । देखिये यहाँ बहुत वृद्धि होनेके बाद इतना समय आ पाया । यहाँ एक बात और समझनेकी है कि समयका तो प्रमाण कम बढ़ता है और क्षेत्रका प्रमाण ज्यादा-ज्यादा बढ़ रहा है । जो जीव भरतक्षेत्र तककी बात जान सकता है अवधिज्ञानसे, जिसके अवधिज्ञानका क्षेत्र इतना बड़ा हो गया है उसके कालका कितना समय है ? कितना आगे पीछेकी बात जान ले ? तो उसका काल है आधा महीना (१५ दिन) और जो जीव जम्बूद्वीप तकके क्षेत्रकी बात अवधिज्ञानसे जानता है उसका काल कितना है ? मायने कितना आगे पीछे तककी बात जान सकता है ? तो उसका काल है कुछ अधिक एक महीना । और जो जीव मनुष्यलोक तककी बात जान सकता है तो वह कितना आगे पीछे तककी बात जानेगा ? तो उसका काल है एक वर्ष और जो रुचकगिरि पर्यन्त जानता है उसका काल है ७-८ वर्ष । और जो सख्यात द्वीप समुद्रकी बात जानता है उसका काल है सख्याते वर्ष और जो असख्यात द्वीप समुद्रके क्षेत्रकी बात अवधिज्ञानसे जानता है उसका काल है असख्यात वर्ष का । इनके आगे पीछे भूत भविष्यकी बात जान लेगा । इस तरह यह सामान्यतया याने तिर्यञ्च और मनुष्योका जघन्य और उत्कृष्ट ज्ञान है ।

सिर्फ तिर्यञ्चोंके अवधिज्ञानकी जघन्य और उत्कृष्ट सीमाका परिचय—सिर्फ तिर्यञ्चोंको उत्कृष्ट देशावधिज्ञान कितना याने गाय, भैंस, घोड़ा आदिक जो सजी पञ्चेन्द्रिय जीव है उनके भी अवधिज्ञान हो जाता और उनमें भी सम्यग्दृष्टि जीव पाये जाते हैं, तो उनके अवधिज्ञानका क्षेत्र कितना है उत्कृष्ट ? तो वह है असख्यात द्वीप समुद्र, और असख्यात वर्ष काल और तैजसणीरप्रमाण द्रव्यको जानता है । तो देशावधिकी बातमें एक यह भी अन्तर जानना कि कमसे कम देशावधिज्ञान मनुष्यके होगा, तिर्यञ्चके नहीं । और ऊँचेसे ऊँचा देशावधिज्ञान मनुष्यमें होगा, तिर्यञ्चोंके नहीं । और तिर्यञ्चोंके केवल देशावधिज्ञान ही हो सकता है, परमावधि और सर्वावधि ज्ञान नहीं होते । ये तो मनुष्योंके ही होते हैं । अब मनुष्योका उत्कृष्ट

देशावधिज्ञान असंख्याते द्वीप समुद्र तकको जानता है और असंख्याते कालके भूत भावीको जानता है, और द्रव्यादिक इतना छोटा जानते जितना कि कार्माण द्रव्य होता है। इस तरह देशावधिका वर्णन समाप्त हुआ।

परमावधिज्ञानकी जघन्य व उत्कृष्ट सीमा और विशेषता—अब परमावधिका वर्णन करेंगे। जो उत्कृष्ट देशावधिज्ञानका क्षेत्र और काल है, जैसा कि बताया गया है कि असंख्याते द्वीप समुद्र तो क्षेत्र है और असंख्याते वर्ष काल है और द्रव्य है कार्माण द्रव्य बराबर अवधिज्ञानका विषय। तो इस देशावधिज्ञानसे कुछ अधिक क्षेत्र काल परमावधिका जघन्यरूपसे विषय है और उत्कृष्ट परमावधिका क्षेत्र है असंख्याते लोकप्रमाण अर्थात् असंख्याते लोक है याने कितने असंख्यात ? जितनी कि अग्निकायिक जीवोंकी संख्या है, इतने लोकप्रमाण उत्कृष्ट परमावधिका क्षेत्र है। इसमें अवधिज्ञानके सामर्थ्यकी महिमा बतायी गई है। और मध्यम उसके बीचका क्षेत्र काल है तो यह तीनों प्रकारका ही परमावधि ज्ञान उत्कृष्ट सयमी जीवोंके होता है, साधारण सयमीके भी नहीं। और यह परमावधि वर्द्धमान होता है, बढ़ता हुआ ही रहता है, पर हीयमान नहीं होता। अप्रतिपाती याने केवलज्ञान इसके बाद ही होगा। केवलज्ञानसे पहले छूटता नहीं और इस परमावधिको अनुगामी भी कह सकते हैं, क्योंकि परलोकमें यह जाता नहीं याने परलोक होता ही नहीं, निर्वाण होता है परमावधि ज्ञानी जीवों का केवलज्ञान होकर, इस तरह वह परमावधिज्ञान हीयमान नहीं और प्रतिपाती नहीं।

सर्वावधिज्ञानकी एकरूपता व विशेषता—अब सर्वावधि ज्ञानका वर्णन करते हैं। सर्वावधि ज्ञानका क्षेत्र, काल, द्रव्य, भाव सभी प्रकारका विषय एक रूप है, क्योंकि यहाँ जघन्य और उत्कृष्ट अवस्था नहीं होती। असंख्यात तो असंख्याते प्रकारकी होती है। तो उत्कृष्ट परमावधि क्षेत्रमें असंख्याते लोकका गुणा किया जाय तो उतना क्षेत्र सर्वावधि ज्ञानका है। इसमें सामर्थ्य बताया गई है, लोक तो जितना है सो ही है। यह अवधिज्ञान न वर्द्धमान है, न हीयमान है, न अनवस्थित है, क्योंकि सर्वावधि ज्ञानका विषय एक ही है। अगर सर्वावधि नहीं है तो उसका अर्थ है कि उस अवधिज्ञानकी जातिमें विकासकी घटा-बढ़ी होती है और उसके भेद बन जाते हैं। सर्वावधि प्रतिपाती नहीं है और जब तक उस समय अवस्थामें वह मुनि विराजमान है तब तक वह अवस्थित है, फिर तो केवलज्ञान हुआ और में अवधिज्ञान ही नहीं रहता, सिर्फ केवलज्ञान ही रहता है और भवान्तरमें यह जाता नहीं याने भव होता ही नहीं, इसलिए अनुगामी भी कह सकते और अन्य क्षेत्रमें जाय तो वहाँ भी जाय अवधिज्ञान, इस तरह अनुगामी कह सकते।

अवधिज्ञानकी अभ्युदितता—अवधिज्ञान अवधिज्ञानावरणके क्षयोपशमके अनुसार होता है। और अवधिज्ञानावरणका क्षयोपशम विशुद्ध परिणाम करके होता है, और उन

विशुद्ध परिणामोमे महिमावान विशुद्ध परिणाम है सहज ज्ञानस्वभावकी दृष्टि रखना और इस ही अंतस्तत्त्वकी आराधना करना । इसीसे ही सयमकी वृद्धि है । इस ही अतस्तत्त्वकी उपासनामे ऋद्धि सिद्धि समृद्धि है । आत्माके कल्याणका मूल आत्मस्वभावकी दृष्टि है । अन्य तो संसारमे जितनी भी विषयसामग्री पड़ी है, चेतन हो, अचेतन हो, वे केवल मोहके निमित्त बनकर इसकी बरबादीके तो कारण है, पर इसके उत्थानके कारण नहीं । आत्माका उत्थान आत्मस्वभावकी उपासनासे ही सम्भव है । क्षयोपशमनिमित्तक अवधिज्ञान इन्द्रिय और मनसे नहीं होता, फिर भी आत्मप्रदेश और सूक्ष्म स्कन्ध हृदयगत, अंतर्गत, वृषभ, स्वस्तिक, नंदावर्त आदिक रूपसे एक सस्थानंसा होता है और उसके माध्यमसे उपयोग बनता है, फिर भी यह पराधीन नहीं है अवधिज्ञान । यह तो प्रत्यक्ष ही है, क्योंकि जहाँ इन्द्रिय और मनकी अपेक्षा होती है वहाँ ही पराधीनता है, परोक्षरूपता है, क्योंकि पर इन्द्रियको ही कहते हैं और इन्द्रियसे परे है मन और मनसे परे है बुद्धि, और बुद्धिसे परे है यह अवधिज्ञान । इस तरह यह क्षयोपशमनिमित्तक अवधिज्ञान उत्कृष्ट रूपसे सयमी साधु मुनिजनोके होता है । जो अतस्तत्त्वकी आराधना करते हैं उनके कर्मपटल दूर होते हैं और यहाँ स्वयं ही ऐसी ऋद्धियाँ उन्हें प्राप्त होती हैं । अब अवधिज्ञानका वर्णन करनेके बाद मनःपर्ययज्ञानका नम्बर है । उस ही के विषयमे सूत्र कह रहे हैं ।

ऋजुविपुलमतीमन पर्यय ॥२३॥

द्विविध मनःपर्ययका वर्णन—मनःपर्ययज्ञान ऋजुमति और विपुलमति दो प्रकारका होता है । मनःपर्ययज्ञानका अर्थ है कि दूसरेके मनमे तिष्ठते हुए विकल्पगत अर्थका ज्ञान कर लेना सो मनःपर्ययज्ञान है । बहुतसे लोग सकेतसे, मनोविज्ञानसे मनकी बातका परिचय देते हैं, पर वह मनःपर्ययज्ञान नहीं है, क्योंकि उनका ज्ञान स्पष्ट नहीं है, पराधीन है, और मनःपर्ययज्ञाने इन्द्रिय मनसे परे है और इसमे दूसरेके मनोगत भाव, विकल्पगत अर्थका स्पष्ट प्रत्यक्ष होता है । यो मन पर्ययज्ञान प्रत्यक्षज्ञान है । इसके दो भेद हैं—ऋजुमति 'मनःपर्यय' और विपुलमति मनःपर्यय । ऋजुमतिमे दो शब्द हैं—ऋजु और मति । ऋजुका अर्थ है सरल और मतिका अर्थ है ज्ञान याने सरल मन, वचन, कायकृत अर्थका ज्ञान होना मन पर्ययज्ञान है । और दूसरा ज्ञान है विपुलमति मन पर्यय । विपुल कहते हैं विशालको, कुटिलको भी, उसमे भी सोचा हो, सोचेगा कुछ उसे भी जान ले । आधा ही सोच पाया उसमें भी जान ले पूरा, ऐसा विपुल ज्ञान होता है विपुलमति मन पर्ययज्ञानीके । जिसका ज्ञान विपुल है उसे विपुलमति कहते हैं । ऋजुमति विपुलमति ऐसे दो शब्द थे, पर एक ही मति शब्द होनेसे अर्थका ज्ञान हो जाता है, इसलिए सूत्रमे दो मति शब्द नहीं दिए गए अथवा यहाँ समास है ऋजु और विपुल ऐसा द्वन्द्व समास होकर बना—ऋजुविपुले, जिसका रूप है ऋजो च विपुला

च, ऋजुविपुले यह हुआ द्वन्द्व समास । अब इसके बाद बहुव्रीहि समास होगा । ऋजुविपुले मती ययोस्तौ ऋजुविपुलमती । याने सरल और कुटिल, कठिन, सभी प्रकारके रूपसे ज्ञान जिनको हो सो ऋजुविपुलमति वाले कहलाते हैं याने मनःपर्ययज्ञान दो प्रकारका है—(१) ऋजुमति मनःपर्ययज्ञान और (२) विपुलमति मनःपर्ययज्ञान ।

मनःपर्ययज्ञानकी स्वतंत्रता व स्पष्टरूपता—यहाँ कोई आशका करता है कि जब मन का सम्बन्ध हो गया याने दूसरेके मनमें जो विकल्प हो, जो पदार्थ चिन्तन किया हो उसे जानता है मनःपर्ययज्ञान । तो मनका आलम्बन होनेसे तो यह उत्पन्न हुआ । तो इस तरह उत्पन्न होने वाले मनःपर्ययको मतिज्ञान कहना चाहिए । अलगसे मनःपर्यय क्यों कहा ? यह आशका यो ठीक नहीं कि यहाँ मनका आलम्बन नहीं है, किन्तु मनमें तिष्ठि हुई बातको जाना है । जैसे कोई आकाशमें चन्द्रमाको देखता है तो वया आकाशके द्वारा देखता है ? देखा तो आँखसे ही, पर आकाशमें देखा, इसी तरहसे जाना तो अपने ही ज्ञानसे, आत्मशक्तिसे, पर दूसरेके मनमें ठहरे हुए पदार्थको जाना । इस तरह कही आलम्बन न बन जायगा । और जब दूसरेका मन केवल उस विकल्पका आधारमात्र है, साधनमात्र है तो उसको रहा आया, मगर मनःपर्ययज्ञान वाला मनके आलम्बनसे नहीं जानता, वह तो आत्मीय शक्तिसे निरपेक्ष हो जान लेता है । इस कारण मनःपर्ययज्ञान मतिज्ञान नहीं कहला सकता, किन्तु साष्ट प्रत्यक्षज्ञान है ।

मनःपर्ययज्ञानका अनुमानज्ञानमें अन्तर्भाव किये जानेकी अशक्यता—अब यहाँ शङ्काकार एक और आशका रख रहा है कि जब मनःपर्ययज्ञानमें मनका प्रतिबोध है अर्थात् अन्य पुरुषके मनमें रहने वाले अर्थको जानता है तो मनःपर्ययज्ञान अनुमानज्ञान कहलायगा । अनुमानज्ञानमें भी तो यही होता है कि धूमके प्रतिबोध होनेसे धूमसे सम्पृक्त गुणका अनुमान बनता है और ऐसा ही यहाँ हो रहा है कि अन्य पुरुषके मनके प्रतिबोधसे उसके मनमें लगे हुए, विकल्पित हुए अर्थोंको मनःपर्ययज्ञान जानता है । तो यो यह अनुमानज्ञान क्यों न बन जायगा ? इस शङ्काका उत्तर देते हैं कि अनुमानज्ञानमें और प्रत्यक्षज्ञानमें लक्षणका विरोध है । मनःपर्ययज्ञानमें प्रत्यक्षका लक्षण ही घटित होता है । प्रत्यक्षका लक्षण बताया गया है कि जो इन्द्रिय और मनसे निरपेक्ष हो, जिसमें व्यभिचार न आये, स्पष्ट ग्रहण हो उसे कहते हैं प्रत्यक्ष । तो इस लक्षणके साथ मनःपर्ययज्ञानका अविरोध है, किन्तु अनुमानज्ञानमें यह लक्षण घटित नहीं होता । अतः मनःपर्ययज्ञानको अनुमानज्ञान नहीं कह सकते । अथवा ऐसा समझना कि अनुमानज्ञान तो उपदेशपूर्वक होता है और चक्षु आदिक इन्द्रियके सम्बन्धसे होता है अर्थात् जब पहले सुना कि यह अग्नि है, यह धूम है, यह जानकर समझते ही है जैसे बच्चोको, अथवा बच्चे स्वयं दूसरेके शब्द सुनकर समझ ही जाते हैं कि यह अग्नि है, यह धूम है, तो पहले तो इस तरह अग्नि और धूमका परिचय बना, फिर पीछे धूम देखा । अब

चक्षुइन्द्रियसे उपयोग हुआ, उससे फिर अग्निमे अनुमान बनता है । तो इसमे तो प्रत्यक्षका लक्षण नहीं घटित होता । और मनःपर्यय ऐसा है नहीं । न वह उपदेशकी अपेक्षा रखता है और न चक्षु आदिक इन्द्रियके सम्बन्धसे होता है, किन्तु इन्द्रिय और मनकी सहायताके बिना केवल आत्मीय शक्तिसे ही दूसरेके मनोगत पदार्थोंको जानता है । इस कारण मन पर्ययज्ञान अनुमान ज्ञानमे सम्मिलित नहीं हो सकता । वह तो स्पष्ट स्वतन्त्र प्रत्यक्षज्ञान है ।

ऋजुमति मनःपर्ययज्ञानका विवरण—अब ऋजुमति मनःपर्ययके भेदोंके विवरण द्वारा परिचय करें । ऋजुमति मनःपर्ययज्ञान तीन प्रकारसे होता है, एक तो दूसरेके सरल मनसे निष्पन्न अर्थको जानने वाला, दूसरा—सरल वचनसे कृत अर्थको जानने वाला, तीसरा—सरल कायसे कृत अर्थको जानने वाला । इसका भाव यह है कि किसीने मनसे व्यक्त अर्थका संचितन किया, फिर कालान्तरमे उस ही का फिर विचार किया और फिर वह विस्मृत होकर उसका चिन्तन करनेमे समर्थ न रहा, ऐसे पदार्थको ऋजुमति मनःपर्ययज्ञान किसीके द्वारा पूछे जाने पर या न पूछे जानेपर भी जान लेता है कि यह पदार्थ है व इस प्रकारसे इसने इन पदार्थोंका चिन्तन किया है । इसी प्रकार कोई पुरुषने धर्मादिक भाव वाले वचनसे खूब भली प्रकार बोला—अब बोलनेके बाद कालान्तरमें उसे भूल गया । अब वह चिन्तन करना चाहता है—क्या कहा ? चिन्तन कर नहीं सकता । ऐसे उस विकल्पको, पदार्थको ऋजुमति मन पर्ययज्ञान स्पष्ट जान लेता है कि इसने यह बोला था । इसी प्रकार किसी पुरुषने सरल चेष्टा द्वारा कोई क्रिया की और क्रियाकार कालान्तरमे मानो अब उसे सोच रहा है, पर विस्मृत होनेके कारण चिन्तन नहीं कर सकता, उसे भी मन पर्ययज्ञान जान लेता है कि इसने यह किया था । तो चूँकि वह पुरुष मनमे चिन्तन करना चाहता, नहीं सोच पाता । उसके मनमे क्या विकल्प है, उससे सम्बन्धित पदार्थोंको यह ऋजुमति मनःपर्ययज्ञान वाला जानता है । मनःपर्यय शब्दमे सीधा अर्थ यह आया है कि मनकी परिणति को जानता है याने मनको ही जानता है । दूसरेके मनको जान लेना, स्पष्ट प्रत्यक्ष विवाद रहित जान लेना सो मनःपर्ययज्ञान है । यह ऋजुमति मनःपर्ययज्ञान भूतकालमे कब तकके चिन्तन किए हुए को जानता है याने दूसरा पुरुष कितने समय पहले चिन्तन कर रहा था, उसे जानता है । तो उसका समय जघन्यसे तो है २-३ भव और उत्कर्षसे है ७-८ भव और कहा तककी बात जानता है ? उस सूत्रकी मर्यादा है जघन्यसे तो प्रायः ७-८ कोश अर्थात् ३ कोशसे लेकर ६ कोश भीतर तक, इससे बाहर नहीं जान सकता और उत्कर्षसे जानेगा । तो पृथक्वयोजन अर्थात् ३ से लेकर ६ योजनके बीच तक । यह ऋजुमति मनःपर्ययज्ञान संयमी जीवोंके होता है, सम्यग्दृष्टियोंके होता है, जिन्होंने सहज अनस्तत्त्वकी उपासना की और उमसे अनेक कर्मकलक दूर हुए, पवित्रता बढी । ऐसे पुरुषके ज्ञान किस-किस प्रकारसे विकसित होत है वह सब कला इस प्रसंगमे समझना है ।

विपुलमति मनःपर्ययज्ञान का विवरण—अब विपुलमति मनःपर्ययज्ञानकी बात सुनो । विपुलमति मनःपर्ययज्ञान ६ प्रकारका होता है—सरल मनके विषयको जानना, सरल वचनके विषयको जानना, सरल कायके विषयको जानना, कुटिल मनके विषयको जानना, कुटिल वचनके विषयको जानना, कुटिल कायके विषयको जानना । सरल मनकी बात तो ऋजुमति मनःपर्ययज्ञानमे जिम तरह बताया सो है और कुटिलकी बात ऐसी है कि किसी मनुष्यका कुटिल मन है, मायाचारी वाला मन है, ऐसे कुटिल वचन और शरीरकी बात है । उससे चिन्तन किये हुये, बोले हुये, चेष्टा किए हुए पदार्थका कालान्तरमे वह चिन्तन न कर सके अथवा भविष्यमे उसका कभी चिन्तन करेगा अथवा चिन्तन नहीं किया, चिन्तनका विचार भी नहीं उठ रहा, फिर भी उसके पूर्व चिन्तित पदार्थको जान लेना सो यह विपुलमति मनःपर्ययज्ञान है । विपुलमति मनःपर्ययज्ञानी जीव तो और दूसरोका चिन्ता, जीवन, मरण, सुख दुःख, लाभ अलाभ, सरल मनसे, कठिन मनसे चिन्तन किए हुए, न चिन्तन किए हुए सभी प्रकारके पदार्थोंको जानता है । विपुलमति मनःपर्ययज्ञान कितने भूत और कितने भविष्य तक की बात जान सकता है, तो जघन्यसे तो ७-८ भव और उत्कृष्टसे असंख्यते भव तककी बात जान सकता है । क्षेत्रकी अपेक्षासे कहाँ तकके मनके चिन्तन वालेको जान सकता है ? तो जघन्यसे तो पृथक्त्व योजन अर्थात् तीन योजनसे ६ योजन तक और उत्कर्षसे मानुषोत्तर पर्वतके भीतर । इस सम्बन्धमे दो मतव्य मिलते है, एक तो ऐसा कि मानुषोत्तर पर्वतके भीतर तक जानेगा, बाहर नहीं, एक ऐसा कि मानुषोत्तर पर्वत तकका क्षेत्र है ४५ लाख योजन । तो कोई जीव अगर मानुषोत्तर पर्वतके पास निकट ही बंठा है, भीतर सयमी मुनि और वह विपुलमति मनःपर्ययज्ञानी है तो उत्कर्षसे जानेगा तो ४५ लाख योजन तककी जान लेगा । अब वह बाहरका भी क्षेत्र बन जायेगा । तो एक मतव्यसे तो नाप वाला क्षेत्र है और एक मतव्यसे अवधि वाला क्षेत्र है कि मानुषोत्तर पर्वत तक जानेगा, उसके बाहर नहीं । उसके भीतर ४५ लाख योजन जान लेगा । अब ऋजुमति मनःपर्ययज्ञानका विवरण करके यह कहते है कि इन दोनोंमे परम्परमे अन्तर है क्या ?

विशुद्ध्यप्रतिपाताभ्या तद्विशेषः ॥२४॥

ऋजुमति मनःपर्ययज्ञान व विपुलमति मनःपर्ययज्ञानमे विशेषताका वर्णन—विशुद्धि और अप्रतिपातसे ऋजुमति मनःपर्ययज्ञान और विपुलमति मनःपर्ययज्ञानमे विशेषता है, परस्पर अन्तर है । विशुद्धि नाम है आत्माके निर्मल भावका । विशुद्ध्यावरण कर्मका क्षय होने पर अर्थात् चारित्रमोहनीय प्रकृतियोंका यथासम्भव क्षयोपशम होनेपर आत्मामे जो प्रसन्नता होती है, निर्मलता जगती है उसको विशुद्धि कहते है, और अप्रतिपात कहते हैं प्रतिपात न होना याने गिरना नहीं, केवलज्ञान ही उत्पन्न होवे, उससे पहले मनःपर्ययज्ञान छूटे नहीं, इसे

कहते हैं अप्रतिपात । 'तो इन दोनों दृष्टियोंसे ऋजुमतिमनःपर्यय' और विपुलमतिमनःपर्यय ज्ञानमें अन्तर है । कैसा अन्तर है कि ऋजुमति मनःपर्ययज्ञानीके जितनी विशुद्धि होती है उससे अधिक विशुद्धि विपुलमति मनःपर्ययज्ञानीके है । उसके ज्ञान विशेष है और ऋजुमति मनःपर्ययज्ञान तो प्रतिपाती भी हो सकता याने केवलज्ञान होनेसे पहले छूट जाय, न केवलज्ञान हो अथवा उस भवमें केवलज्ञान ही न हो और विपुलमति मनःपर्ययज्ञान अप्रतिपाती होता है अर्थात् केवलज्ञान ही होगा, उससे पहले छूटेगा नहीं, केवलज्ञान होते समय तो केवलज्ञान ही रहता, कोई भी ज्ञान नहीं रहता । मनःपर्ययज्ञानकी इस द्विविधामे कारण यह है कि जो जीव कषायोका उपशमन करके ऋद्धि प्राप्त करता है, मनःपर्ययज्ञान प्राप्त करता है । उसके जब चारित्रमोहका उदय आता तो वह समयरूपी शिखरसे गिर जाता है तब मनःपर्ययज्ञान छूट जाता । समयसे गिर गया तो संयमसे प्रतिपात हो गया, केवलज्ञान न हो सका । यह स्थिति बन सकती है ऋजुमति मनःपर्ययज्ञानीकी । और जो कषायोको क्षीण करके चढा उसके गिरने का कोई कारण ही नहीं रहता । क्षपकश्रेणीसे चढ रहा, चारित्रमोहनीयका क्षय करता हुआ चढ रहा, क्षीण कषाय गुणस्थानमें आ गया । विपुलमति मनःपर्ययज्ञान उसके है तो छूटेगा नहीं । १२वें गुणस्थानके अन्तमें केवलज्ञान हुआ उस समय मनःपर्ययज्ञान नहीं रहेगा । यह है उसके अप्रतिपातकी कथा ।

नाम द्वारा दोनों मनःपर्ययज्ञानोंमें अन्तर सिद्ध होनेपर भी सूत्र द्वारा कथन करनेके रहस्य---यहाँ एक आशंका हो सकती कि पूर्व सूत्रमें जो शब्द दिया है---ऋजुमति, विपुलमति, उससे ही अन्तर सिद्ध हो जाता कि ऋजुमतिसे विपुलमति मनःपर्ययज्ञान विशेष होता है, फिर यह सूत्र बनानेकी क्या आवश्यकता थी ? तो उत्तर इसका यह है कि पूर्व सूत्रसे जो अन्तर जाना जाता है वह काफी परिचय नहीं है और उतने मात्रसे सतोष नहीं होता । वह तो एक साधारणसा परिचय है । और इस सूत्रसे अनेक तथ्य प्रकट हो रहे । विशेष अन्तरकी जानकारीके लिए इस सूत्रकी रचना हुई है । अन्तर यह है कि विशुद्धिसे जो द्रव्य, क्षेत्र, काल, भाव रूपसे ऋजुमतिमें विशुद्धि है उससे अधिक विशुद्धि है विपुलमति मनःपर्ययज्ञानमें । इसके द्रव्य, क्षेत्र, काल, भाव चारकी अपेक्षा ऋजुमति मनःपर्ययज्ञानीसे विशेष विशुद्धि है । जैसे सर्वावधिज्ञानने क्या जाना था ? कार्माण द्रव्यका अनन्तवाँ भाग । इतना सूक्ष्म विषय था । अब सर्वावधिके द्वारा जाने गए विषयके भी अनन्त भाग किए जायें वह है मनःपर्ययज्ञानका विषय, क्योंकि अनन्तके अनन्त भेद होते हैं । हाँ, उत्कृष्टान्तके अनन्त भेद नहीं है । अनन्त तो ६ प्रकारके होते हैं तथा उसमें भी अनेक हैं तो यो अनन्तके अनन्त भेद होनेसे ऋजुमति मनःपर्ययज्ञानी सर्वावधि ज्ञानके द्वारा जाने गए विषयका भी अनन्तवाँ भाग जानता है । अब ऋजुमतिने जितना जाना उससे और दूरका विप्रकृष्टका और सूक्ष्म अनन्तवाँ भाग जानता है । तो यो विपुलमति मनःपर्ययज्ञानकी विशुद्धि ऋजुमति मनःपर्ययज्ञानीसे बहुत अधिक होती है ।

इसी तरह अप्रतिपाती है विपुलमति मनःपर्यय और ऋजुमति मनःपर्यय प्रतिपाती है, क्योंकि ऋजुमति मनःपर्ययज्ञानके जो स्वामी मुनिराज हैं उनके कषायके उदयके अनुसार चारित्रिकी हीनता हो जाती है। इस तरह ऋजुमति मनःपर्यय ज्ञान और विपुलमति मनःपर्ययज्ञानमें अन्तर समझना चाहिए। अब अवधिज्ञान और मनःपर्ययज्ञानके मध्य क्या अन्तर है, इस विषयका वर्णन करते हैं।

विशुद्धिक्षेत्रस्वामिविषयेभ्योऽवधिमनःपर्यययोः ॥२५॥

अवधिज्ञान व मनःपर्ययज्ञानमे परस्पर चतुर्विध अन्तरप्रदर्शनके प्रसंगमें विशुद्धिकृत अन्तरका कथन—विशुद्धि, क्षेत्र, स्वामी और विषय—इन चार अपेक्षाओंसे अवधिज्ञान और मनःपर्ययज्ञानमे अन्तर समझना चाहिए। विशुद्धि नाम है निर्मलताका। क्षेत्र नाम है जहाँ रहने वाले पदार्थोंको यह ज्ञान जानता है। स्वामी नाम है इस ज्ञानके प्रभुवोका और विषय मायने है ज्ञेय पदार्थ। कौन ज्ञान कितना विशुद्ध है, कितनी दूर तकका जानता है और उसके कितने स्वामी हैं और वह किस बातको जानता है, इन चार बातोंका प्रकाश इन दोनों ज्ञानों के बीच समझना। यहाँ शङ्काकार कहता है कि समझ गए हम। विशुद्धि अवधिज्ञानमे ज्यादा है और मनःपर्ययज्ञानमे कम है, क्योंकि मनःपर्ययज्ञानका विषय तो छोटा है याने अवधिज्ञानका जितना विषय है उसका अनन्तवाँ भाग है और अवधिज्ञानका विषय बड़ा है, इस कारण विशुद्धि अवधिज्ञानमे विशेष हुई अपेक्षाकृत मनःपर्ययज्ञानके। इस आशंकाका समाधान करते हैं कि विशुद्धता तो मनःपर्ययमे विशेष है याने अवधिज्ञान की अपेक्षा मनःपर्ययज्ञान की विशुद्धि और निर्मलता अधिक है। क्योंकि एक तो यह बात समझनी चाहिए कि जो ज्ञान जितनी बारीक चीजको जान सके, महिमा तो उस ज्ञानकी है और जो ज्ञान एक मोटी चीजको जाने उसकी महिमा उससे कम है। तो अवधिज्ञान जितने द्रव्यको जानता है उसके भी अनन्तवें भागको मनःपर्ययज्ञान जानता है तो इसमें तो विशुद्धि विशेष समझनी चाहिए। आम्बुबात भी है ऐसी, किसीको मोटी चीज दिखती है और किसीको बारीक चीज दिख जाती है तो दृष्टि किसकी विशुद्ध कहोगे? जिसको छोटी चीज दिखती, बारीक चीज दिखती उसकी विशुद्धि विशेष है। कोई बड़े अक्षरकी बातोंको देख सकता है, कोई बहुत छोटे अक्षरोंको बाव लेता है तो दृष्टि किसकी निर्मल कही जायगी? दृष्टि कही जायगी निर्मल छोटे अक्षर पढ़ लेने वालीकी। तो अवधिज्ञानका अनन्तवाँ भाग मनःपर्ययज्ञानका विषय है द्रव्य, तो इससे तो महिमा ही जानी गई मनःपर्ययज्ञानकी। दूसरी बात यह है कि मनःपर्ययज्ञान बहुत पर्यायोंको जानता है, बहुत प्रकारोंसे जानता है बनिस्बत अवधिज्ञानके। जैसे कोई पुरुष पढ़ता तो बहुत शास्त्र है, व्याख्यान करता है, मगर थोड़े-थोड़े रूपसे ही वर्णन कर सकता है, समस्त रूपसे शास्त्रगत अर्थको कह नहीं सकता। और दूसरा पुरुष ऐसा है कि एक शास्त्रको बहुत पूरे तौर

से ध्याख्यान कर देता है और उसके सब अर्थको कहनेमें समर्थ है। तो विशुद्ध ज्ञान किसका कहेगे ? चाहे एक ही शास्त्रका व्याख्यान करता है, मगर सूक्ष्मसे सूक्ष्म तत्त्वके रहस्यका वर्णन करता है तो कौन कहलायगा विशुद्ध ? अधिक पर्यायोको अधिक अर्थोंको, अधिक नय और रहस्योंको जानने वाला कहलायगा बड़ा, उसी प्रकार अवधिज्ञानके विषयके अनन्त भागको जो जानने वाला है मनःपर्याय उसे ज्यादा विशुद्ध कहा जायगा, क्योंकि उस अनन्त भागको रूपादिक बहुत पर्यायोसे उसे जानता है, इस कारण विशुद्धि मनःपर्यायज्ञानमें विशेष है, अवधिज्ञानमें मन पर्यायज्ञानसे कम है।

अवधिज्ञान व मनःपर्यायज्ञानमें क्षेत्र विषय व स्वामीकी अपेक्षासे अन्तरका कथन— क्षेत्रको बात यह है कि अवधिज्ञान तो सारे लोकको जानता है, उसका क्षेत्र बड़ा है और मनःपर्यायज्ञान मनुष्य क्षेत्र प्रमाण जानता है और विषय अवधिज्ञानसे भी और बारीक अनन्तर्वा भाग मन पर्यायज्ञानका विषय है। स्वामी मनःपर्यायज्ञानके कम है, अवधिज्ञानके ज्यादा है, इसका कारण यह है कि जिन मुनिराजोंके सयम गुण विशिष्ट होता है उनके ही मन पर्यायज्ञान होता है। इस तरह बात समझनी चाहिए कि चारो गतियोंके जीवोंमें से सिर्फ मनुष्योंमें ही मनःपर्यायज्ञान हो सकता है। देव, नारकी और तिर्यञ्चके मनःपर्यायज्ञान सम्भव ही नहीं, और मनुष्योंमें भी उत्पन्न होने वाले जीव सभी मन पर्यायज्ञान प्राप्त नहीं कर सकते, किन्तु गर्भज मनुष्योंके ही मनःपर्यायज्ञान हो सकता है। सम्मूर्च्छनज मनुष्योंमें मनःपर्यायज्ञान उत्पन्न नहीं हो सकता। गर्भजमें भी जो कर्मभूमिके जीव है उनमें मनःपर्यायज्ञान उत्पन्न हो सकता है, भोगभूमिके जीवोंमें नहीं। कर्मभूमिजोंमें भी जो पर्याप्तिक है उनमें ही उत्पन्न हो सकते हैं, किन्तु जो अपर्याप्तिक हैं याने निवृत्त्यपर्याप्तिक है उनमें उत्पन्न नहीं होता। पर्याप्तिकोंमें भी सबमें मनःपर्यायज्ञान नहीं होता, किन्तु सम्यग्दृष्टि हो उनमें ही उत्पन्न होता है। मिथ्यादृष्टि मनुष्यों के मनःपर्यायज्ञान सम्भव नहीं, सम्यग्दृष्टियोंमें भी सभी सम्यग्दृष्टियोंके नहीं होता, किन्तु सयमी सम्यग्दृष्टिमें हाता है याने चतुर्थ और पंचम गुणस्थानमें भी मन पर्यायज्ञान नहीं होता, सयमी जीवोंमें भी छठेसे १२वें गुणस्थान तकके जीवोंमें होता, सो भी उन मुनिराजोंके होना जिनका चारित्र्य बढता हुआ है, होयमान चारित्र्य वालोंमें मन पर्यायज्ञान नहीं होता और उनमें भी सब मुनियोंमें नहीं होता, किन्तु ७ प्रकारकी ऋद्धियोंमें से कोई भी ऋद्धि प्राप्त हुई हो, ऐसे मुनियों के ही सम्भव हो सकता है। सो ऋद्धि प्राप्त मुनिराजोंमें भी सबमें नहीं होता, किसी बिरलेमें होता है। इस तरह यह समझना कि जिनके विशिष्ट सयम पाया जाता हो उनके ही मनःपर्यायज्ञान होता है। अब समझिये कि मनःपर्यायज्ञानके स्वामी कितनेसे हैं सनारमें चार अवधिज्ञानी चारो गतियोंके जीवोंमें उत्पन्न हो सकते, नो सज्जो जीव है। तो इस तरह स्वामीके भेदसे भी अवधिज्ञान और मनःपर्यायज्ञानमें अन्तर पाया जाता है॥

वर्णनमे क्रम प्राप्त केवलज्ञानका कथन न करके ज्ञानके विषयोंका वर्णन करनेका सयुक्तिक संकल्प—अब इस समय केवलज्ञानका लक्षण कहना चाहिए, क्योंकि सब ज्ञानोंके विषयमे चर्चा चल चुकी है। तो नम्बर यद्यपि केवलज्ञानके वर्णनका आ रहा है तो भी चूँकि उसका वर्णन अंतिम अध्यायसे शुरू होगा सब विधियोंके बाद, सवर निर्जराका विवरण करने के बाद जब मोक्षतत्त्वका वर्णन चलेगा, वहाँ केवलज्ञानका वर्णन चलेगा, इसलिए अन्तमे होता है। इस बातको लेकर आचार्य यहाँ केवलज्ञानके लक्षणको न कहकर इस समय ज्ञानके विषयोंकी बात बतायेंगे। तो सब ज्ञानोंमे प्रथम ज्ञान है मतिज्ञान और श्रुतज्ञान। उसके सम्बन्धमे कहते हैं।

मतिश्रुतयोर्निबन्धो द्रव्येष्वसर्वपर्यायेषु ॥२६॥

मतिज्ञान व श्रुतज्ञानके विषयका निबन्धन—मतिज्ञान और श्रुतज्ञानके विषयमे नियम यह है कि वह कुछ पर्यायो सहित सर्वद्रव्योंको जानता है याने कुछ पर्यायसहित समस्त द्रव्योंके विषयमे मति श्रुतज्ञानका नियन्त्रण है। यह सब मतिज्ञान और श्रुतज्ञानके विषयका निबन्ध कहा जा रहा है। यह कैसे जाना? विषय शब्द जो इस सूत्रमे पड़ा ही नहीं है, तो उसकी पूर्व सूत्रसे अनुवृत्ति आती है। सो यद्यपि पूर्व सूत्रमे विषयेभ्यः, यो शब्द पचमी विभक्ति वाला है, फिर भी प्रकरणवशसे उसका ग्रहण है और प्रकरणके अनुसार उसका षष्ठीमे प्रयोग है। ऐसा देखा भी जाता, बोला भी जाता।

जैसे कोई कहे कि देवदत्तका घर ऊँचा है, उसको बुला लावो। तो कोई कहेगा कि पहले वाक्यमे तो देवदत्तका कहा—अब यहाँ उसको क्यों कहते? तो प्रकरणवश विभक्ति बदल जाती है। तो ऐसे ही यहाँ विषयमे षष्ठी विभक्ति लगाई गई है। तब सूत्रका अर्थ हुआ कि मतिश्रुतज्ञानका कुछ पर्यायो सहित सर्व द्रव्योंमे विषयका नियम है। मतिश्रुतज्ञान सभी द्रव्योंके बारेमे जान लेता है। यह बात कहनेके लिए द्रव्येषुमे बहुवचनका प्रयोग किया गया है। ६ प्रकारके द्रव्य होते हैं—जीव, पुद्गल, धर्म, अधर्म, आकाश और काल। उन सबका परिचय मतिज्ञान और श्रुतज्ञान कर लेते हैं, लेकिन समस्त पर्यायोंका ग्रहण नहीं कर सकते। कारण यह है कि यह ज्ञान इन्द्रिय और मनके निमित्तसे उत्पन्न होता है। सो जिस साधन की जितनी योग्यता है उसके अनुसार ही परिचय हो पाता है। जैसे चक्षुइन्द्रियसे कोई पदार्थ देखा तो केवल रूप पर्यायको ही तो जाना जा सका। रस आदिक तो परिचयमे न आये। तो सर्वपर्यायोंका ग्रहण तो न हो सका। इसी तरह श्रुतज्ञानसे भी शब्द द्वारा होता है परिचय। तो शब्द तो सख्यात ही है और द्रव्यपर्याय असख्यात हैं, अनन्त है याने मोटे स्क्वकी दृष्टि से तो असख्याते हैं और अणु-अणुकी दृष्टिसे अनन्त हैं। तो श्रुतज्ञानके द्वारा भी सर्व पर्याय

ज्ञानमें आ ही नहीं सकती । और मोटे रूपसे यह बात है कि भगवानके केवलज्ञानमें जितना झलका है, दिव्यध्वनिमें उतना प्रकट नहीं होता, दिव्यध्वनिमें जितना प्रकट होता है गणधर उतना नहीं गूँथ पाते, जितना गणधर गूँथ लेते हैं उतना लेखनमें नहीं आ पाता है । इस तरह श्रुतज्ञानके द्वारा भी सब कुछ नहीं जाना जा सकता । यो मतिज्ञान और श्रुतज्ञानका कुछ पर्यायो सहित सर्व द्रव्योमें विषयका नियम है ।

मतिज्ञान व श्रुतज्ञानमें अमूर्त द्रव्यको भी जान सकनेकी योग्यता—अब शंकाकार कहता है कि धर्मास्तिकाय आदिक तो बिल्कुल अतीन्द्रिय विषय है, अमूर्त है, इन्द्रिय द्वारा गम्य है ही नहीं, तो उनमें तो मतिज्ञानका प्रवेश नहीं हो सकता और जब अतीन्द्रियको मतिज्ञान जान नहीं सकता तो फिर यह कहना कैसे ठीक है ? मतिज्ञान सर्व द्रव्योका विषय करता है ।

इस शंकाका उत्तर यह है कि धर्म अधर्म आदिक अमूर्त पदार्थोंका ज्ञान इन्द्रिय द्वारा तो नहीं होता, किन्तु मन द्वारा तो हो जाता है । मनका नाम नोइन्द्रिय है अर्थात् अन्तरङ्गी इन्द्रिय, अन्तःकरण, ईषत्इन्द्रिय । सो नोइन्द्रियावरणका क्षयोपशमकी अपेक्षा रखकर होने वाला जो मानसिक ज्ञान है उसका तो व्यापार है कि अमूर्त पदार्थोंको जान ले और एक इस तरह भी सपन्न लेना चाहिए कि यदि उसमें न लगे मन अर्थात् मन धर्मास्तिकाय आदिक अमूर्त पदार्थोंको न जानता होता तो जैसे अवधिज्ञानका विषय बताया है कि रूपी पदार्थोंको ही अवधिज्ञान जानता है तो उसके साथ ही मनको भी जोड़ देते कि मन भी रूपी पदार्थोंको ही जानता है, पर चूँकि मन अमूर्त पदार्थोंके विषयको भी समझता है, इस कारण इस सूत्रमें बिल्कुल उपयुक्त कहा है कि मतिज्ञान और श्रुतज्ञानके विषयका नियम है कि वह समस्त द्रव्योको जान ले । हाँ, पर्याय सब नहीं जानी जा सकती । अब अवधिज्ञानके विषयका नियम बतलाते हैं ।

रूपिष्ववधेः ॥२७॥

अवधिज्ञानके विषयका निबन्धन—अवधिज्ञानका रूपी पदार्थोंमें विषयका नियम है । रूपीका अर्थ है मूर्तिक, पौद्गलिक । यद्यपि रूप शब्दके अर्थ अनेक होते हैं । जैसे रूपका अर्थ वर्ण है—यह तो प्रसिद्ध ही है, जो चक्षुइन्द्रियसे जाना जाता है, पर रूपका अर्थ कही स्वभाव भी होता है । जैसे यह अनन्तरूप है मायने अनन्त स्वभाव वाला है । कही रूपका अर्थ स्वरूप होता है । फिर भी यहाँ जो प्रसंग है, प्रकरण है उसके अनुसार अर्थ है रूपी मायने वर्ण वाला । रूपी होता है पुद्गल । यदि रूपीका अर्थ स्वभाव दिया जाय तो क्या हर्ज है ? ऐसी जिज्ञासा करें तो उसका उत्तर यह है कि यदि रूपका अर्थस्वभाव कर दिया जाय तो स्वभाव तो सभी पदार्थोंमें होता है, फिर अवधिज्ञानका विषय अलगसे क्या कहा गया ? इसलिए रूपीका अर्थ

यहाँ स्वभाव नहीं, किन्तु रूपीका अर्थ पुद्गल है। यहाँ एक बात और समझनी चाहिए कि रूपीका अर्थ है रूपवान। और जहाँ ऐसा मातुप् प्रत्यय लगा हुआ है उसका अर्थ निकलता है बहुत वाला, याने बहुत रूप वाला, बहुत धन वाला धनवान, बहुत ज्ञान वाला ज्ञानवान, ऐसे ही बहुत रूप वाला सो रूपी अथवा रूपवान, क्या ऐसा अर्थ है ?

तो उत्तर यह है कि इस तरहका अर्थ नहीं है, फिर क्या अर्थ होगा ? यहाँ नित्य अर्थ है याने पुद्गल नित्य होता है, वह नित्य ही रूपसे सत् होता है। जैसे कहा गया कि क्षीरी वृक्ष याने दूधिया वृक्ष, तो अर्थ हुआ कि जो वृक्ष नित्य ही दूध वाला है, इसी तरह नित्य ही जो रूप वाला है वह ही तो पुद्गल है, ऐसे पुद्गल अवधिज्ञानके विषय होते हैं, सो रूपमुखेन होते हैं ऐसा अर्थ न लेना। रस आदिक रूपसे नहीं जाना जाता पुद्गल अवधिज्ञानके द्वारा यह अर्थ न लेना। कोई यो सोच ले कि रूपी कहा है तो केवल रूपका ही ज्ञान होता होगा। रस आदिक तो कहे ही नहीं, सो यह अर्थ न लेना। क्योंकि रूपी शब्द उपलक्षण है। तो रसादिकका उपलक्षणरूपसे ग्रहण है, इस कारणसे रूपके अविनाभावी जो रस आदिक है उनका भी ग्रहण करना चाहिए। और इस तरह अर्थ हुआ कि रूपी पदार्थोंका ज्ञान अवधिज्ञान करता है, सो रूपी पुद्गलके रसका गंधका, स्पर्शका, वर्णका अवधिज्ञान परिचय करता है।

रूपी पदार्थोंमें भी असर्वपर्यायोमें अवधिज्ञानके विषयका निबन्धन—अब यहाँ कोई यह जिज्ञासा करता है कि अगर उपलक्षण लिया गया कि रूपी मायने रूप, रस आदिक तो यो ही उपलक्षणसे आगे बढ़-बढ़कर ऐसा अर्थ वर लीजिए कि सभी अनन्त पर्यायोमें अवधिज्ञानका विषय नियम चलाता है। चलो रूपी पदार्थके ही बारेमें, किन्तु उसकी समस्त पर्यायों को अवधिज्ञान जानता है, क्या ऐसा अर्थ लगा लिया जाय ? उत्तर यह है कि यह अर्थ भी सही नहीं है। अवधिज्ञानकी म्याद हुआ करती है। कितना जाने, कितने भविष्यको जाने, कितनी पर्यायको जाने वह अवधि है और इस बातका निश्चय इस तरह भी कर लीजिए कि पूर्व सूत्रमें जो असर्वपर्यायीषु कहा गया है उसकी अनुवृत्ति यहाँ आ जायगी याने अवधेय असर्वपर्यायीषु रूपिषु, याने इस पर्यायसहित रूपी पदार्थोंमें अवधिज्ञानके विषयका नियम है और अनुवृत्ति हुआ ही करती है। जैसे कोई कहे कि इसके लिए गाय दे दो और उसके लिए कम्बल, तो उसके लिए कम्बल—इतनेका क्या अर्थ हुआ ? [उसके लिए कम्बल दे दो। तो पहले वाक्यमें जो 'दे दो' शब्द था उसकी अनुवृत्ति हो जाती है।

जैसे कहते हैं कि आप भोजन कीजिए और आप भी। तो कीजिए की अनुवृत्ति दूसरे वाक्यमें भी लगती है, ऐसे ही पूर्व सूत्रमें वहे गए असर्वपर्यायीषु इस शब्दकी अनुवृत्ति इस सूत्रमें आयगी। और, इसमें यह अर्थ मिट गया कि अवधिज्ञान समस्त रूपी पदार्थोंको नहीं

जानता, सर्व पर्यायोंको नहीं जानता, किन्तु कुछ पर्यायों सहित पुद्गलको जानता है। यहाँ यह भी एक विशेष बात समझनी कि रूपीका विषय करता है अवधिज्ञान, सो रूपका जहाँ किसी प्रकार कुछ भी सम्बन्ध हो उसे भी जानता है और इस विधिसे औदयिक, औपशमिक, क्षयोपशमिक— इन तीन प्रकारकी जिन पर्यायोमे भी अवधिज्ञानकी गति बन जाती है, पर क्षायिक भावमे नहीं और पारिणामिक भावमे भी नहीं, क्योंकि रूपी द्रव्यके सम्बन्धसे ये क्षायिक और पारिणामिक भाव नहीं होते, अतः ये अवधिज्ञानके विषय नहीं है और इस प्रकार धर्मस्तिकाय अमूर्त पदार्थ भी अवधिज्ञानके विषय नहीं है, क्योंकि ये न रूपी है, न रूपीका इनमे सम्बन्ध है। इस तरह अवधिज्ञानके विषयका निबन्धन कहा गया। अब मनः-पर्ययज्ञानका विषय निबन्धन बतलाते हैं।

तदनन्तभागे मनःपर्ययस्य ॥२८॥

मनःपर्ययज्ञानके विषयका प्रतिपादन—मनःपर्ययज्ञानका विषय अवधिज्ञानके अनन्तर्वे भाग है, अवधिज्ञानमे सर्वोत्कृष्ट ज्ञान सर्वावधिज्ञान है और सर्वावधिज्ञानका जो विषय है वह भी रूपी द्रव्य याने कार्माण द्रव्यका अनन्तर्वा भाग, उसका भी अनन्तर्वा भाग करके एक भाग मे मनःपर्ययज्ञानकी गति बनती है अर्थात् मनःपर्ययज्ञान सर्वावधिज्ञानके विषयके अनन्तर्वे भाग को जानता है। इस सम्बन्धमे मनःपर्ययज्ञानके विवेचनके समय बहुत स्पष्ट विवेचन आया है कि मनःपर्ययज्ञानका कितना सूक्ष्म विषय है? जब कार्माण द्रव्यका अनन्तर्वा भाग अवधिज्ञान का उत्कृष्ट विषय है तो अब उस अनन्तर्वे भागका और क्या अनन्तर्वा भाग है? उससे बहुत सूक्ष्म पर्यायोका समाधान मिलता है। तो ऐसे बहुत सूक्ष्म द्रव्योंको और वे भी दूसरेके द्वारा चिन्तित किए गए अर्थको यह मनःपर्ययज्ञान जानता है। अवधिज्ञान तो एकदम सीधे ही द्रव्यको जानता है। है द्रव्य, जान लिया, पर मनःपर्ययज्ञान इस ढंगसे जानता है कि किसीने कुछ चिन्तन किया तो उस चिन्तनमे आये हुए विकल्पको, अर्थको जानता तो यह अवधिज्ञान से भी बहुत अन्तका सूक्ष्म विषय है। ऐसा एक ज्ञानविकास जो मनःपर्ययज्ञान केवलज्ञानसे पहले दर्जेमे है यह उपलब्धि महामुनिको प्राप्त होती है निज सहजज्ञायकस्वरूप अन्तस्तत्त्वकी उपासनासे। यह जीव ससारमे रुला रहा है तो निज अन्तस्तत्त्वकी सुध न रखनेसे। जिसको अन्तस्तत्त्वकी सुध हुई है वह पुरुष वह भव्य जीव कैसे-कैसे ज्ञानविकासको प्राप्त होता है, कैसे ऋद्धियाँ स्वयं सहज होती हैं उन सबका इससे अनुमान हो जाता है। अब मनःपर्ययज्ञानके बाद केवलज्ञानके विषयका नियम कहते हैं।

सर्वद्रव्यपर्यायिषु केवलस्य ॥२९॥

केवलज्ञानके विषयका निबन्धन और द्रव्यशब्दके निष्पत्त्यर्थमे अनेक रहस्योंका दर्शन—
केवलज्ञानका समस्त द्रव्यपर्यायोमे विषयका नियम है अर्थात् केवलज्ञान समस्त द्रव्य, समस्त

पर्यायोको एक साथ स्पष्ट जानता है । द्रव्यका अर्थ क्या है ? तो द्रव्य शब्दकी जो व्युत्पत्ति है वह यह है कि—आत्मन पर्यायान् द्रवति गच्छति इति द्रव्य, अर्थात् अपनी पर्यायोको जो प्राप्त करे उसे द्रव्य कहते हैं । इस अर्थमें दो बातें ध्वनित होती हैं—एक तो यह कि द्रव्य अपनेमें अपनी ही पर्यायोको उत्पन्न करता है, अन्य दूसरेकी पर्यायोको उत्पन्न नहीं करता । दूसरी बात यह ध्वनित होती है कि पर्यायोको यह प्राप्त करता है, उसे कहते हैं द्रवति शब्द से याने अपने आपमें अपनी पर्याय द्रवण कर अवस्था बनाता है—इस तरहकी ध्वनि निकलती है और यही तथ्य है प्रत्येक पदार्थका । यह तो कर्तृसाधनमें व्युत्पत्ति हुई और कर्मसाधनसे इस तरह बनेगा कि तैः द्रूयते इति द्रव्य अर्थात् पदार्थके द्वारा जो द्रुत हो सो द्रव्य है ।

अब यहाँ शकाकार कहता है कि द्रव्यका जब यह अर्थ किया कि जो पर्यायोको प्राप्त करे सो द्रव्य है । तो इसमें तो द्रव्य और पर्याय भिन्न-भिन्न सिद्ध हो गई । तो क्या इस प्रकार भिन्न है और यदि भिन्न नहीं है, द्रव्य और पर्याय एक ही है, अभेद है, तो उसमें कर्ता कर्मका व्यपदेश नहीं बन सकता, क्योंकि अंत्यन्त एक है । जो एक ही निविशेष हो उसमें कर्ता कर्मपना नहीं बन सकता । तो द्रव्यका पर्यायसे भेद है तब तो सिद्धान्तका ही घात है और यदि अभेद है तो कर्ता कर्मका व्यवहार नहीं बन सकता । इस शकाके उत्तरमें कहते हैं कि द्रव्य और पर्यायोका परस्परमें कथञ्चित् अभेद निरखा जायगा । द्रव्यदृष्टिसे तो चूँकि सब वही सत् है तो एक सत् होनेके कारण तो अभेद है, पर पर्याय अवस्थाका नाम है और वह अपने समयमें होता है, अगले समय रहता नहीं, द्रव्य सदा रहता है, इस कारणसे भेद है । तो द्रव्यका और पर्यायोका कथञ्चित् भेद होने पर इसमें कर्ता कर्मका व्यवहार सिद्ध होता है । फिर भी ये द्रव्य, द्रव्यके भेद भिन्न-भिन्न सत् नहीं है, किन्तु एक ही सत् है सब ।

पर्यायोका पर्यर्थ—अब द्रव्यकी पर्याय क्या होती है ? इस विषयमें विचार करिये । पर्याय नाम है अवस्था विशेषका । तो जो अवस्था विशेष है वह जीवके बताई गई है ५३, जिसे कहते ५३ भाव । जीवके सम्बन्धमें कह रहे हैं तो उन ५३ भावोंमें कुछ तो धर्म परस्पर विरोधी है और कुछ धर्म अविरोधी है । जैसे जीवत्व पारिणामिकके साथ भव्यत्व या अभव्यत्व हो, और और भी औदयिक हो, औपशमिक हो, क्षायोपशमिक हो, इनका परस्पर विरोध नहीं है, इसलिए यह अविरोधी धर्म है, पर जैसे नारक है, तिर्यञ्च है, मनुष्य है, देव है, ये चार औदयिक भावमें हैं गति, ये तो विरोधी हैं । एक जीवके चारों कैसे सभव हैं ? जो मनुष्य है वे तिर्यञ्च आदिक नहीं, जो तिर्यञ्च है वे मनुष्यादिक नहीं । इस प्रकार पुरुषवेद स्त्रीवेद, नपुंसकवेद ये एक जीवके एक साथ कहा सम्भव हैं ? तो कुछ पर्याय याने धर्म-विरोधी है परस्पर तथा कुछ अविरोधी है । इसी तरह पुद्गलद्रव्यमें भी जो रूप, रस, गन्ध, स्पर्श आदि गुण हैं, अनदि पारिणामिक है वे शुक्ल आदिक सब पर्यायोके साथ अविरोधी

है, मगर शुक्ल कृष्ण आदिक ये पर्याय परस्पर विरोधी है, एक साथ नहीं रह सकते । तो कहनेका तात्पर्य यह है कि कुछ विरोधी धर्म होते, कुछ अविरोधी धर्म होते और कुछ भाव नैमित्तिक होते, कुछ अनैमित्तिक होते । जैसे जीवत्व यह अनैमित्तिक है, पारिणामिक है, क्रोधादिक नैमित्तिक है । तो ऐसे सब यथासम्भव जो अवस्थाये है इनको पर्याय कहते हैं ।

अभिन्न तत्त्वोंमें भी द्वन्द्व समासकी सिद्धि—इस सूत्रमें यह बतलाया जा रहा कि केवलज्ञानका विषय समस्त द्रव्य और पर्यायोका है । यहाँ शब्द दिया है सर्वद्रव्यपर्यायेषु । जिसका अर्थ है समस्त द्रव्य और समस्त पर्यायोमें । तो इसका समास किस तरह है ? द्रव्य और पर्याय, ऐसा द्वन्द्व समास है—जिसकी व्युत्पत्ति है द्रव्याणि च पर्यायाः च इति द्रव्य-पर्यायाः, द्रव्य और पर्याये केवलज्ञानके विषयभूत हैं अर्थात् केवलज्ञान द्रव्य और पर्यायोको जानता है । तो यहाँ शंकाकार कहता है कि इसका द्वन्द्व समास करनेसे यह भाव निकला कि द्रव्य अलग चीज है, पर्याय अलग चीज है । जैसे कोई कहे कि नीम, पोपल, बट आदिक वे सब न्यारे-न्यारे हैं ना, तभी उनमें द्वन्द्व बनता है तो द्वन्द्व समास करनेपर तो द्रव्य और पर्याय भिन्न-भिन्न हो जायेंगे ।

इस शंकाके उत्तरमें कहते हैं कि यह एकांत नियम ठीक नहीं है । द्वन्द्व समास भिन्न-पदार्थोंमें भी होता और एक पदार्थके ही गुणगुणी आदिक व्यवहार करके कथञ्चित् भेद कल्पनामें लाकर उनका भी द्वन्द्व समास होता है । जैसे कहेंगे कि वृक्षत्व और नीम या गोत्व और गोपिण्ड, गो और गो जाति । तो अभेदमें भी तो व्यवहार होता है द्वन्द्व रूपसे बोलने का । यहाँ वैशेषिक यह कह सकते हैं कि सामान्य विशेष भी तो भिन्न-भिन्न पदार्थ हैं । सो इनका निराकरण न्याय ग्रंथोंसे समझना । निष्कर्ष यह है कि सामान्य विशेष भिन्न-भिन्न चीज नहीं है । एक ही पदार्थमें सामान्य और विशेषत्व है ।

द्रव्यपर्यायेषु शब्दोंका तत्पुरुष समास करनेपर अनिष्ट आपत्ति—अब यहाँ शंकाकार कहता है कि हम यदि तत्पुरुष समास कर दें तो क्या हानि है ? द्रव्याणांपर्यायः इति द्रव्य-पर्यायाः, याने सर्व द्रव्योंकी पर्यायोको केवलज्ञान जानता है । इस शंकाके समाधानमें कहते हैं कि यदि यहाँ तत्पुरुष समास इष्ट होता अथवा तत्पुरुष समासका भेद अभीष्ट होना तो द्रव्य ही शब्द क्यों दिया जाता ? सोचा कह देते कि केवलज्ञान सर्वपर्यायोको जानता है, क्योंकि पर्याये तो द्रव्यकी ही होती है, अवस्तुके तो नहीं होती । तो द्रव्य शब्दका यह ग्रहण ही यह बात कह रहा है कि तत्पुरुष समासका कोई अर्थ नहीं बनाना, किन्तु यह अर्थ करना कि केवलज्ञानका समस्त द्रव्य और समस्त पर्यायोंमें विषयका नियम है । और ऐसा समास बनानेपर कि केवलज्ञान द्रव्यकी पर्यायोको जानता तो इसका यह भी अर्थ हो सकता कि केवलज्ञान पर्यायोको जानता, द्रव्योंको नहीं जानता, क्योंकि तत्पुरुष समासमें उत्तर पदार्थ

प्रधान होता है। जैसे कोई कहे कि राजाके लडकेको बुलावो तो कोई राजाको तो न बुलायगा ? जो उत्तरमे कहा गया है उसीका ही ग्रहण होगा तत्पुरुष समासमे। तो ऐसे ही अगर यह तत्पुरुष समास कर दिया जाय कि द्रव्योकी पर्यायोको जानता है तो यहाँ फिर द्रव्य ज्ञात न रहे, यह भाव बन जाता है। शकाकार कहता है कि जब सब पर्यायों जान ली गईं केवलज्ञानके द्वारा, तब फिर कुछ अज्ञात न रहा, क्योंकि पर्यायोसे भिन्न द्रव्य कुछ नहीं है। पर्याय जान लिया तो द्रव्य तो अपने आप ही जान लिया गया समझिये।

समाधान—फिर तो शका क्या है ? यह तो समाधानमे मदद दे रहा। तो ऐसा है कि समस्त पर्यायोके जान लेनेपर कुछ भी अज्ञात नहीं रहता, क्योंकि पर्यायोसे भिन्न द्रव्य नहीं है तो लो फिर तो सूत्रमे द्रव्य ग्रहण करना ही न चाहिए। सिर्फ यह कहा जाय कि केवलज्ञान सब पर्यायोको जानता है तो सब कुछ आ गया। तो सूत्रमे द्रव्य शब्दका ग्रहण अनर्थक हो जायगा। पर आचार्य स्वामीने सूत्रमे द्रव्य शब्द दिया है। तो इससे ही सिद्ध होता है कि यहाँ तत्पुरुष समास न करना, किन्तु द्वन्द्व समास करना चाहिए, याने केवलज्ञान समस्त द्रव्योको और समस्त पर्यायोको जानता है। शकाकार कहना है कि इसमे द्वन्द्व समास भी कर दें फिर भी द्रव्यका ग्रहण करना अनर्थक है, क्योंकि पर्यायसे भिन्न द्रव्य कुछ नहीं उपलब्ध होता। इसके समाधानमे कहते हैं कि यह दोष न देना, क्योंकि द्रव्य और पर्याय यद्यपि एक सत् है, पर सज्ञा लक्षण आदिक भेदोसे उनमे भेदकी उपपत्ति होती है।

सूत्रमे सर्व शब्द देनेकी सार्थकता—अब शकाकार कहता है कि चलो सब शब्दोका अर्थ ठीक निकला, मगर सूत्रमे 'सर्व' शब्दका देना बिल्कुल अनर्थक है, क्योंकि जब बहुवचन शब्द कह दिया—द्रव्यपर्यायेषु केवलस्य, तो द्रव्यपर्यायेषु ऐसा बहुवचनान्त जब शब्द आ गया तो बहुवचनका अर्थ है सब, बहुत। तो फिर सर्व शब्द सूत्रमे देनेकी क्या जरूरत है ? इस शकाके उत्तरमे कहते हैं कि द्रव्यपर्यायेषु ऐसा बहुवचन कहनेपर अर्थ तो लग जायेंगे अनेक, लेकिन निर्विशेषका याने कुछ भी शेष न बचे, समस्त आ जाय, ऐसा यहाँ भाव है कि लोक और अलोक इन तीन कालोमे रहने वाली अनन्त पर्यायो सब कुछ केवलज्ञानके विषय हैं, ऐसा बतानेके लिए यहाँ सर्व शब्द दिया है और इससे यह भी ध्वनित होता है कि जितना लोक है, समस्त पर्यायो हैं, अनन्तानन्त हैं, उतनी ही अगर और भी हों तो उनको भी जानने की सामर्थ्य है केवलज्ञानमे। यह भी शब्दोसे सिद्ध होता है। इस प्रकार केवलज्ञानके विषयमे यह युक्त ही कहा गया सूत्रमे कि केवलज्ञानका सर्व द्रव्य और सर्व पर्यायोमे विषयका नियम है। यहाँ तक मनि आदिक ज्ञानोके विषयका निबन्ध बताया। अब इतना बतानेपर भी यह ज्ञात नहीं हो सकता कि एक आत्मामे ज्ञान एक साथ कितने हो सकते हैं ? सो अब इस विषयको स्पष्ट करनेके लिए कहते हैं।

एकादीनि भाज्यानि युगपदेकस्मिन्नाचतुर्भ्यः ॥३०॥

एक जीवमें एक साथ कितने ज्ञान हो सकनेकी संभवताका प्रतिपादन—एक आत्मा में एक साथ एकसे लेकर चार पर्यन्त ज्ञान लगा लेना चाहिए, याने किसी आत्मामे एक ही ज्ञान होता है तो वह केवलज्ञान ही होता है, दूसरा नहीं। किसी आत्मामे दो ज्ञान हो तो मतिज्ञान और श्रुतज्ञान ये दो ज्ञान होंगे। किसी आत्मामे तीन ज्ञान होते हैं, तो मति, श्रुत, अवधि—ये तीन होंगे या किसी महामुनिके मति, श्रुत, मनःपर्यय—ये तीन होंगे। जिस आत्माके चार ज्ञान होते हैं उसके याने मुनिराजके मति, श्रुत, अवधि, मनःपर्यय—ये चार ज्ञान होंगे। ५ ज्ञान एक साथ नहीं हो सकते। इसका कारण यह है कि चार ज्ञान तो क्षायोपशमिक है और केवलज्ञान क्षायिक है। जहाँ क्षायिक ज्ञान होता है वहाँ उस जातिका क्षायोपशमिक भाव नहीं रह सकता। इस सूत्रमे जो एकादीनि शब्द कहा है उसमे बहुत रहस्य गभित है। जैसे एक शब्दका अर्थ क्या है? पहले यह ही विचारणीय हो जाता है, क्योंकि लोकमे एक शब्दकी अनेक अर्थोंमे प्रसिद्धि है। कही तो एकसे सख्या अर्थ लिया जाता, जैसे—एक, दो, तीन आदिक। कही एक शब्दका अर्थ भिन्न माना जाता, जैसे व्याकरण या न्याय आदिकमे बहुतमे वर्णन आता कि एक आचार्यका यह कहना है, एकका यह कहना है, तो मायने भिन्न-भिन्न हो गए। अन्य आचार्यका यह कहना, अन्य आचार्यका यह कहना, तो कही एकका अर्थ अन्य भी होता है। कही एकका अर्थ असहाय होता, मायने जो स्वयं समर्थ है, जिसको अन्यकी सहायताकी जरूरत नहीं है, ऐसा अर्थ होता है। जैसे वे एक ही विचारते रहते हैं, अकेले ही घूमते रहते हैं। कही एक शब्दका अर्थ होता है प्राथम्य मायने प्रथम बार ही होने वाला या पहले नम्बरमे आया हुआ।

जैसे कोई आया हो नया-नया आदमी तो कहते हैं कि इसका तो एक ही आगमन है मायने प्रथम ही आना हुआ है। तो कही एक शब्दका अर्थ प्रथम भी होता है। कही एक शब्दका प्रधान अर्थ होता है। यह तो एक ही है याने यह ही प्रधान है अथवा जैसे कहते कि वह राजा एकके द्वारा मारी गई सेनाकी फिरसे रचना कर रहा है, तो यहाँ एकका अर्थ प्रधान हो गया। किसी खास प्रधानके द्वारा मारी गई सेना थी। तो इन एकके अनेक अर्थोंमे से कौनसा अर्थ लेना चाहिए? तो यहाँ सख्याका भी अर्थ सम्भव हो सकता है। उससे भी सूत्रका सही अर्थ लिया जायगा। जैसे एकको आदि लेकर चार पर्यन्त ज्ञान लगा लेना चाहिए याने एक भी हो, दो भी हो, तीन भी हो, चार भी हो। एकका असहाय अर्थ भी लिया जा सकता। उस एकको आदि लेकर मायने उस असहाय समर्थ केवलज्ञानको आदि लेकर, जो असहाय ज्ञान हुआ उसको आदि लेकर चार ज्ञान हो सकते हैं। असहाय ज्ञान केवलज्ञान होता। तो केवलज्ञान यो एक होता। दो होते तो मति, श्रुत आदिक रूपसे लेते, और एक

का अर्थ प्रत्यक्ष भी लिया जा सकता याने प्रथम ही प्रथम जो होता हो याने केवलज्ञान उसको आदिका कर चार पर्यन्त लगा लेना चाहिए । मायने एक भी होता, दो भी, होते तीन भी होते और चार भी होते ।

आदि शब्दका अर्थ अवयव वा समीप्य करनेपर मतिश्रुत आदि रूपसे चार तक याने एकसे लेकर चार तक लगा लेनेका भाव—यहाँ आदि शब्दके अर्थ अनेक होते हैं, उनमें से आदिका अर्थ अवयव करने पर परोक्षका अवयव मतिज्ञान लिया जा सकता है, उसके साथ श्रुत होता ही है । यहाँ कोई शका कर सकता है कि एकका अवयव अर्थ जब लिया तो परोक्षका आदि अवयव ज्ञान तो मतिज्ञान है तो क्या मतिज्ञान भी अकेला होता है ? तो ऐसी शङ्का न करना, क्योंकि जहा मति होगा वहाँ श्रुत होगा ही और जहा श्रुत होगा वहाँ मति होगा ही । याने जीवोंके अनादिसे मति और श्रुत चले आये हैं । केवलज्ञान होनेपर ही मति श्रुत मिटते है । तो मति जहाँ ग्रहण किया वहा उसके साथ श्रुत ले लिया जायगा या आदि शब्दका अर्थ यहाँ किया जाय समीप, क्योंकि आदि शब्दके भी अनेक अर्थ होते है । कही आदि का अर्थ अवयव है ।

जैसे कहते हैं कि वह ऋग्वेदका अध्ययन करता है । ऋग्वेदका एक अङ्ग है मायने ऋग्वेदके अवयवका अध्ययन करता है । कही व्यवस्था अर्थ होता है आदिका । जैसे ब्राह्मण आदिक चार वर्ण होते है तो यह ब्राह्मण शब्द व्यवस्था आदिककी सूचना देता है । कही आदिका प्रकार अर्थ भी होता । जैसे सर्प आदिकसे दूर रहना चाहिए तो आदिकसे मतलब सर्प और सर्प जैसे ही अन्य जीव-जंतुओंसे अलग रहना चाहिए । आदिका अर्थ कही समीप भी होता जैसे नद्यादि क्षेत्र अर्थात् नदी है समीपमें जिसके ऐसा क्षेत्र । तो इसमें आदि शब्दसे समीप अर्थ लिया । तो एकका आदि मायने समीप वाला कौन हुआ ? श्रुतज्ञान ।

यहाँ भी कोई कह सकता है कि तब तो इसका अर्थ श्रुतज्ञान ही लिया जायगा । मतिज्ञान अलग हो गया । सो यह बात यो नही कि चाहे मतिका नाम लो, चाहे श्रुतका नाम लो, दोनों ही एक जीवके दृष्टस्थोंके होते है । अथवा यहाँ आदिका अर्थ अवयव ले लो । एक का आदि, एकका अर्थ हो गया परोक्ष, क्योंकि दो प्रकारके ज्ञान कहे गए—परोक्ष और प्रत्यक्ष, तो परोक्षका आदि मायने परोक्षका अवयव मतिज्ञान । तो इस तरह एकादीनि शब्दमें अनेक अर्थ बसे हुए हैं । यहाँ एक शब्दसे जब मति या श्रुतका सकेत होता है तो यह शका न रखनी कि यह तो एक अकेला किसीके होता ही नही, फिर इस एकका अर्थ मतिज्ञान कैसे ले लिया जाय ? यह शंका यो न रखना कि यहाँ एक शब्दसे जब मतिका सकेत है और उसके साथ श्रुतका है तो यह एक शब्द सख्यावाची न रहा । मति, श्रुत आदिक चार पर्यन्त लगाना चाहिए । तो चार पर्यन्तमें यह ध्वनित हो गया कि एकसे लेकर चार तक । जब एक शब्दका

अर्थ अवयवरूप लिया जाय तो यहाँ एक शब्द संख्यावाची न रहा ।

संख्यावाची एक शब्द माननेपर सुगम स्पष्ट अर्थ—संख्यावाची एक “एक” शब्द माननेपर तो अर्थ होगा—एकसे लेकर चार तक ‘एकादीनि आचतुर्भ्यः’ एकसे लेकर चार पर्यंत, तो कहांसे लेकर ? जहांसे शुरू होती हो संख्या । तो आचतुर्भ्यः इससे ही यह अर्थ बन गया कि एकसे लेकर चार पर्यंत अथवा जब एकको संख्यावाची मानेंगे तो मति, श्रुत आदिक किसीका भी सकेत न होगा । तब यह होगा कि एक आदिक चार पर्यंत एक भी हो, दो भी हो, तीन भी हो और चार भी हो । इससे सूत्रका अर्थ हुआ कि एक आत्मामे एकसे लेकर चार पर्यंत ज्ञानका विभाग करना चाहिए । अब एक होता है तो केवलज्ञान, क्योंकि वह असहाय ज्ञान है । अन्य ज्ञान क्षयोपशमनिमित्तक है । केवलज्ञानके साथ नैमित्तिक ज्ञान नहीं हो सकता ।

केवलज्ञानके साथ अन्य अधूरे विकासोंके न होनेके सिद्धान्तमे की जा सकने वाली कुछ शंकाओंका समाधान—यहाँ कोई यह शका रख सकता है कि जब एक बड़ा ज्ञान हो गया तो छोटे ज्ञान तो होंगे ही । उनका अभाव क्यों बताया जा रहा ? अथवा जैसे जब सूर्य का उदय है तो सूर्यकी प्रभासे नक्षत्रोंकी प्रभा दब गयी, मगर नक्षत्र तो अपनी जगह अपना व्यापार कर ही रहे हैं, ऐसे ही जब केवलज्ञान हो गया तो छोटे-छोटे मति, श्रुत आदिक ज्ञान तो होंगे ही । भले ही केवलज्ञान महान् ज्ञान है और उससे आविर्भूत हो गए, किन्तु अपने प्रयोजनसे कुछ व्यापार तो भी करते ही रहते होंगे । तब केवलीभगवानमे क्षायोपशमिक ज्ञानों का अभाव नहीं कहा जा सकता ।

इस शकाका समाधान यह है कि क्षायिक ज्ञान समस्त ज्ञानावरणके क्षयसे हुआ है । वहाँ ज्ञानावरणकी कोई प्रकृति न रही । तो जब ज्ञानावरण प्रकृति ही नहीं है तो क्षयोपशम किसका ? फिर क्षायोपशमिक ज्ञानका क्या मतलब ? क्षायोपशमिक ज्ञान सम्भव नहीं हो सकता । जहाँ सर्व शुद्धि प्राप्त हो गयी उस साधकके प्रादेशिक अशुद्धि नहीं रह सकती । यहाँ शंकाकार यह कह सकेगा कि आगममे भी तो बताया है कि पञ्चेन्द्रिय जीव असंज्ञी पञ्चेन्द्रिय से लेकर अयोगकेवली पर्यंत होते हैं । जब अयोगकेवली, सयोगकेवली पञ्चेन्द्रिय हैं, इन्द्रियवान है तो उनके कार्यज्ञान भी होना चाहिए । तो यह शका यो युक्त नहीं है कि शका रखने वाले लोगोंने आगमके अर्थका सही बोध नहीं कर पाया । आगममे सयोगकेवली अरहत भगवान और अयोगकेवली अरहतदेवको पञ्चेन्द्रिय जो कहा है सो द्रव्येन्द्रियकी अपेक्षासे कहा गया है, भावेन्द्रियकी अपेक्षासे नहीं । यदि भावेन्द्रियकी दृष्टिसे प्रभु पञ्चेन्द्रिय होते, भावेन्द्रिय कहते हैं ज्ञान, बुद्धि विचारको, अगर यह बात होनी तो वहाँ केवलज्ञान भी न रहता या लौट जाता । केवलज्ञान ही ही न सकता था । इससे यह सिद्ध हुआ कि भाई एक आत्मामे एक ज्ञान होगा

तो केवलज्ञान, दो ज्ञान है तो मति, श्रुत, कही तीन ज्ञान होते तो मतिज्ञान, श्रुतज्ञान, अवधिज्ञान अथवा मतिज्ञान, श्रुतज्ञान, मनःपर्ययज्ञान, इस तरह तीन होते । कही चार ज्ञान होते—मतिज्ञान, श्रुतज्ञान, अवधिज्ञान और मनःपर्ययज्ञान । याने ज्ञान एक आत्मामे एक साथ कभी सम्भव ही नहीं है ।

प्रमाणविवरणके पश्चात् कुज्ञान और नयोका वर्णन आगे किया जानेका संकेत— इस अध्यायमे अब तक 'प्रमाणनयैरधिगमः' मे कहे गए प्रमाणकी व्याख्या चली । वस्तुस्वरूप का अधिगम होता है प्रमाणके द्वारा और वह प्रमाण है ५ ज्ञानों रूप—मतिज्ञान, श्रुतज्ञान, अवधिज्ञान, मनःपर्ययज्ञान और केवलज्ञान । और इन ५ ज्ञानोंसे पदार्थका अधिगम होता है । तो उन ५ ज्ञानोंका स्वरूप विषय स्वामी आदिक सभी प्रकारका विवरण करके वस्तुस्वरूपकी जानकारीके उपायभूत प्रमाणका भली प्रकार वर्णन किया गया है ।

अब इसके बाद नयोका वर्णन किया जाना चाहिए, क्योंकि संकल्प यही किया था कि प्रमाण और नयोसे वस्तुस्वरूपका अधिगम होता है । तो अब प्रमाणका वर्णन हो चुका तब नयोका वर्णन करना चाहिए । तो अब नयोका वर्णन किया जायगा, पर बीचमे एक थोड़ासा यह भी अनुषंगसे दिखा दिया जाना सूत्रकारको इष्ट है कि जिन ५ ज्ञानोंका जिक्र किया वह सब सम्यग्ज्ञान है । कही ज्ञान विपर्यय भी हुआ करते है, मगर पाचो ज्ञान विपरीत नहीं हो सकते । मनःपर्ययज्ञान तो समयमे सम्यग्दृष्टिके ही होता, केवलज्ञान भगवानके ही होता । इसका तो सवाल ही नहीं कि यह विपरीत हो, पर शेष जो मति, श्रुत, अवधिज्ञान हैं ये विपरीत हो सकते है । सो उसके सम्बन्धमे आगेके सूत्रमे वर्णन करेंगे । सो प्रसंगबश अब कुमति, कुश्रुत व कुअवधिज्ञानका वर्णन चलेगा । तदनतर नयोका वर्णन आवेगा ।

॥ मोक्षशास्त्र प्रवचन नवम भाग समाप्त ॥



मोक्षशास्त्र प्रवचन दशम भाग

मतिश्रुतावधयो विपर्ययश्च ॥३१॥

आबिके तीन ज्ञानोंमें विपर्ययताकी संभाषना—मतिज्ञान, श्रुतज्ञान, अवधिज्ञान—ये तीन ज्ञान विपर्यय भी होते हैं। विपर्ययका अर्थ है अन्य प्रकार याने जिस प्रकार पदार्थोंका स्वरूप है उस प्रकार जाननेमें आवे सो तो है सम्यग्ज्ञान, और उससे उल्टा जाननेमें आवे इसे कहते हैं विपरीत ज्ञान। किससे विपरीत? विपर्यय शब्दका अर्थ होता है उल्टा, तो किससे उल्टा? तो अर्थ आया सम्यग्ज्ञानसे उल्टा, यह कैसे जाना गया? यों जाना गया कि यह सारा ही प्रकरण सम्यग्ज्ञानका था। अब सम्यग्ज्ञानका वर्णन तो समाप्त हुआ, उसके बाद फिर उससे विपरीत ऐसा कहनेसे वही अर्थ बना कि सम्यग्ज्ञानसे विपरीत मिथ्याज्ञान मति श्रुत अवधिज्ञान है, क्यों है यह विपरीत ज्ञान? तो मिथ्यादर्शनका परिग्रह लगनेसे दर्शन मोहनीयका उदय होने पर इस जीवको मिथ्यादर्शनरूप परिणाम होता है। उस परिणामके साथ स्वार्थ समवाय होनेसे मायने यह ही तो जीव है जिसको मतिज्ञान हो रहा और वही हो रहा है मिथ्यादर्शन तो उस मिथ्यादर्शनका परिणाम होता है, उसके साथ समवाय है याने एक ही अर्थमें, एक ही जीवमें मिथ्यादर्शन है और मतिज्ञान है तो वह मतिज्ञान विपरीत हो जाता है।

कुज्ञानोमें विपरीतताका कारण आधारके दोषसे आधेयमें दोषका आना—यहाँ शङ्काकार कहता है कि यह बात तो कुछ जचतीसी नहीं। कैसा ही दर्शन मोह हो या अन्य कुछ बात हो जीवमें तो मतिज्ञान कैसे विपरीत हो जायगा? देखो हीरामणि यदि सडासमें भी गिर जाय तो हीरामणि तो विपरीत नहीं हो जाता कि वहा गिरनेसे वह लोहा बन जाय या और कुछ हो जाय, ऐसा तो नहीं होता। इसी तरह आत्मामें दर्शन मोहका उदय होनेसे मिथ्यादर्शन परिणाम भी हो तो हो, पर यह मतिज्ञान विपरीत कैसे हो जायगा? स्वभावका विनाश तो न होना चाहिए। हीरा रत्न गिर गया अशुचिगृहमें तो हीरा रत्नका स्वभाव तो नहीं बदल जाता। इसी प्रकार मति श्रुत अवधिज्ञानका भी स्वरूप न बदलना चाहिए। इस शङ्काके उत्तरमें कहते हैं कि जैसे कडवी तूम्बीमें दूध रख दिया जावे तो दूधकी प्रकृति बदल जाती है या नहीं? बदल जाती है। दूध भी कडवा हो जाता है तो इसी प्रकार मिथ्यादृष्टि रूपी पात्रमें मतिज्ञान, श्रुतज्ञान, अवधिज्ञान हो तो वह भी दूषित हो जाता है। आधारके दोष

से आधेयमे दोष आ जाता है और उसका यह प्रत्यक्ष प्रमाण है । तो जैसे कढ़वी तूम्बीमे रखा हुआ दूध दूषित हो जाता है ऐसे ही मिथ्यादृष्टि जीवमे हुआ मतिज्ञान दूषित हो जाता है और देखा भी जा रहा है । मिथ्यादर्शनका उदय होने पर इस जीवके अन्यथा व्यापार होता है, अन्यथा याने अन्य प्रकारकी इसकी दृष्टि बनती है । देखो जगतके प्रत्येक पदार्थ अपने अपने स्वरूपमे है । कोई पदार्थ किसी दूसरे पदार्थके स्वरूपको ग्रहण नहीं करता । कभी भी नहीं कर सकता । निमित्त सन्निधान कितने ही हो, पर कोई पदार्थ अपना गुणपर्याय किसी दूसरे पदार्थको नहीं दे सकता । वस्तुस्वरूप तो यो है, पर मिथ्यादृष्टि जीवके कौसी कल्पनायें होती है कि यह घर मेरा, ये पुत्र मित्र स्त्री आदिक मेरे, इस तरहकी उनकी कल्पना जगती है । सो ये सब कल्पनायें मिथ्या है । वस्तुस्वरूपके विपरीत हैं तो इस तरह मतिश्रुतका परिणामन दूषित हो जाता है ।

एक बात और समझनी चाहिए कि एक दृष्टान्त तो ऐसा मिल गया कि आधारके दोषसे आधेयमे दोष आता और एक उदाहरण ऐसा भी है कि आधारके दोषसे भी आधेयमे दोष नहीं आता । जैसे शंकाकारका दिया हुआ ही दृष्टान्त अशुचि घरमे रत्न हीरा पड़ा हो तो वह तो स्वभाव नहीं बदलता । वह अशुचि घर हीरा रत्नमे विकार उत्पन्न करनेमे समर्थ नहीं है । सो यह तो अपनी-अपनी योग्यता प्रकृतिकी बात है कि कोई पदार्थ दूषित आधार पाकर विकृत हो जाय, कोई पदार्थ दूषित आधार पाकर विकृत न हो, तिसपर भी इतनी मलिनता तो हीरा रत्नमे आ ही गई कि वहाँ अशुचि बन गया, उसमे भी कुछ न कुछ अन्यथापन आ जाता है । अन्यथा जो दूकानमे रखा हीरा रत्न है उसकी तरह लोग उस हीरा रत्नको प्यारसे क्यों नहीं जेबमे रखते ? क्यों उसे पानीसे धोते, साफ करते अथवा उसे अग्नि दिखाते तो अन्यथापन वहाँ भी आ जाता है । विशेष अन्यथापन न आये, अन्य ढंगमे अन्यथापन न आये, सो यह तो अपनी-अपनी वस्तुकी योग्यता है तथा वह तूम्बीके सन्निधान को पाकर दूषित हो तो कही तूम्बीने अपने दोष दूधमे नहीं डाल दिये, लेकिन उसका सम्बन्ध पाकर ऐसा ही परिणामन होता है कि दूध स्वयं अपने स्वरूपमे विपरीत परिणाम जाता है, दूषित हो जाता है । तो इस प्रकार मिथ्यादर्शनका उदय होनेपर मतिज्ञान दूषित हो जाता है और वही मतिज्ञान सम्यग्दर्शनका उदय होनेपर सम्यक् हो जाता है, क्योंकि मिथ्यादर्शनकी परिणाम न रहा, इसलिए उन ज्ञानोमे समीचीनता आती है । इस कारण सम्यग्दर्शन, मिथ्यादर्शनके उदय भेदसे मति आदिक ज्ञानोमे विभिन्नता हो जाती है । कोई सम्यक् रहता, कोई मिथ्या रहता ।

सम्यग्दृष्टि व मिथ्यादृष्टि द्वारा पदार्थोंका एक समान दिखाई दिया जानेपर विपर्यय-ज्ञानकी असंभवताकी एक जिज्ञासा—अब यहाँ एक शंकाकार कहता है कि हमको तो मिथ्या-

दृष्टिके ज्ञानमे और सम्यग्दृष्टिके ज्ञानमे कोई अन्तर नहीं मालूम पड़ता । आँखोंसे जैसे मिथ्या-दृष्टि देखता है वैसे ही सम्यग्दृष्टि देखता है । सफेदको सफेद मिथ्यादृष्टि भी कहता, सफेदको सफेद सम्यग्दृष्टि भी कहता । यह घड़ा है, यह मकान है, यह घर है, जैसे सम्यग्दृष्टि जानता वैसे ही मिथ्यादृष्टि भी जानता । कहीं ऐसा तो नहीं देखा गया कि सम्यग्दृष्टि तो ऐसी पक-वान खाता हो और मिथ्यादृष्टि ढेला पत्थरको रोटी मानकर चबा लेता हो ? जब दोनोंका ज्ञान समान लोकमे देखा जाता है तो यह कैसे कहा गया कि सम्यग्दृष्टिका मतिज्ञान तो सम्यक् होता और मिथ्यादृष्टिका मतिज्ञान विपरीत होता है । ऐसी ही अवधिज्ञानकी भी बात है । अवधिज्ञानी जीव जैसे अवधिज्ञानसे रूपी पदार्थोंको निश्चित करता है, जानता है वैसे विभग ज्ञानी जीव भी रूपी पदार्थोंको निरखता है, इसलिए विपरीतता है इन ज्ञानोमे । यह बात तो युक्त नहीं जचती । इस शकाके समाधानमे ग्रन्थकार स्वयं ही सूत्रमे उत्तर दे रहे हैं ।

सदसतोरविशेषाद्यदृच्छोपलब्धेरुन्मत्तवत् ॥३२॥

दर्शनमोहके उदयसे मोक्षमार्गके प्रयोजनभूत तत्त्वोमे समीचीनताका परिचय न होने के कारण ज्ञानमे विपर्ययताकी सिद्धि—मतिज्ञान, श्रुतज्ञान, अवधिज्ञान क्यों विपरीत होते हैं ? उसका कारण है कि सम्यक्त्व रहित जीव सत् और असत् पदार्थोंमे विशेषता नहीं जान पाता, भेद नहीं जान पाता । यह सत् ही है, यह समीचीन है, यह मिथ्या है, ऐसा भेद नहीं जान पाता और अपनी इच्छानुसार उनकी जानकारी रखता । अब ऐसी जानकारी रखते हुए मे चाहे कभी वस्तुस्वरूपके अनुसार भी बोल जाय अज्ञानी मिथ्यादृष्टि जीव तो भी भेदज्ञान न होनेसे, परिचय न होनेसे उसे दृढतम ज्ञान नहीं कह सकते, सम्यग्ज्ञान नहीं कह सकते । और ऐसी स्थिति उस पागल पुरुषकी तरह हो जाती है जैसे पागल पुरुष कभी माँ को स्त्री कह दे, कभी स्त्रीको मा कह दे और कदाचित् कभी मा को मा कहे और स्त्रीको स्त्री कहे तो क्या उस समय वह पागल नहीं है ? अरे कह तो दिया, पर उसके चित्तमे दृढता तो नहीं है, निर्णय तो सही नहीं है । इसी तरह रूपादिक पदार्थोंके जाननेकी बात तो लौकिक है । उसका तो यहाँ प्रकरण नहीं है, प्रकरण तो मोक्षमार्गका है । मोक्षमार्गके प्रयोजनभूत जीवादिक ७ तत्त्वोमे यथार्थ परिचय श्रद्धान होवे उसका यह प्रकरण है । तो वहाँ मोही जीवका यथार्थ निर्णय और श्रद्धान नहीं है । कदाचित् किसी आवेशमे घमविशमे वस्तुस्वरूपके अनुकूल भी शब्द बोल जायें, लेकिन उसका अनुभव तो नहीं है, इस कारण वह विपरीत ज्ञान है । अब सूत्रमे लिखे हुए शब्दोंके अनुसार अर्थ समझिये । सूत्रमे लिखा है सत् और असत् तो सत् शब्द के तो अनेक अर्थ होते हैं । सत् अस्तित्व वाला है यह भी अर्थ है, सत्का अर्थ समीचीन भी है, सत्का अर्थ सत्ता भी है । तो प्रकरणवश सत्का अर्थ समीचीन लेना है, प्रशस्त लेना है ।

याने सत्का जानना, सही तत्त्वका जानना, असत्को जानना, मिथ्यारूपको जानना । तो सत् और असत्मे भेद न होनेसे और अपनी इच्छानुसार उपलब्ध होनेसे वह विपरीत ज्ञान होता है । किस तरह ? उन्मत्त पुरुषकी तरह । जैसे उन्मत्त पुरुष दोषका उदय होनेसे, दिमागमे पकं आ जानेसे, इन्द्रिय और बुद्धि अपहृत हो जानेसे, बरबाद सी हो जानेसे जैसे उन्मत्त विपरीत ही ग्रहण करता है । कहो वह घोड़ेको बैल मान ले, बैलको घोड़ा मान ले, लोहेको स्वर्ण कह दे, स्वर्णको लोहा कह दे और कदाचित् लोहेको लोहा ही कहे, स्वर्णको स्वर्ण कहे तो भी भेदका ज्ञान तो नहीं है, इसलिए [कि उसकी बुद्धि बिगड़ी है और वह विपरीतग्राही है । इसी प्रकार मिथ्यादृष्टि जीव भी दर्शन मोहके उदयसे बाह्यपदार्थोंको आत्मारूपसे निरखता है इसलिए वह विपरीतग्राही है । यो मतिज्ञान, श्रुतज्ञान, अवधिज्ञान विपरीत ज्ञान होते हैं ।

इस सूत्रमे जो सत् असत् शब्द कहे गये हैं उनके बहुत अर्थ होते हैं । जैसे कि सत् मायने विद्यमान और असत् अर्थात् अविद्यमान । विद्यमान और अविद्यमान पदार्थमे, धर्मकी विशेषता न करके याने एक अविद्यमानको विद्यमान कहना, विद्यमानको अविद्यमान कहना ऐसी अपनी इच्छानुसार जानकारी करनेसे विपरीत ज्ञान होता है, क्योंकि उसने कभी सत्को असत् मान लिया, असत्को सत् और इस तरह सत्को सत् भी माने और असत्को असत् भी माने, किन्तु दृष्टिका प्रकाश तो नहीं है, इस कारण वे सब मति, श्रुत, अवधि मिथ्याज्ञान होते हैं । सत्को असत् कहना, असत्को सत् कहना, यह किस प्रकार है ? उसका कुछ उदाहरण देते हैं ।

गुणपर्यायरहित द्रव्य कल्पित करने वाले मन्तव्यमें सत् असत्की अविशेषताका व्यामोह—एकान्तवादियोने अपनी कल्पनासे जो सत् असत्का अविशेष रूपसे ग्रहण किया है उनमे से देखिये कोई दार्शनिक तो द्रव्यको ही मानते हैं, रूपादिकको नहीं मानते । जैसे एक ही सद्ब्रह्म है, ब्रह्म है, आनन्दस्वरूप है आदिक शब्दों द्वारा कथन करके एक अद्वैत सद्ब्रह्म ही तो माना । रूपादिक अथवा अवस्था पर्याय ये कुछ भी तो नहीं माना । सो यदि द्रव्य ही द्रव्य है, रूपादिक नहीं है तो लक्षणका अभाव हो गया । उसका कोई स्वरूप, अवस्था मानते ही नहीं हैं । तो जब स्वरूप अवस्था आदिक नहीं मानते तो लक्षण तो कुछ रहा नहीं । तो जो द्रव्य कहा जा रहा है उस द्रव्यका भी अनवधारण हो गया । कोई निर्णय न हो सका । और यो भी सुनो । बाहरी चीजें तो हैं नहीं, केवल द्रव्य ही माना और उस द्रव्यका इन्द्रियके साथ सन्निकर्ष होता तब उसका ज्ञान होता है । तो जब इन्द्रियसे सन्निकर्ष हुआ द्रव्यका तो रूपादिक तो माने नहीं, कोई अवस्था स्वरूप तो माना नहीं, तो इसका अर्थ यह हुआ कि इन्द्रियका द्रव्यके साथ सन्निकर्ष हो गया तो सर्वात्मिक रूपसे सन्निकर्ष हो गया, फिर तो द्रव्य की पूरे रूपसे जानकारी होनेका भी प्रसंग आना चाहिए । जैसे रूप मानते थे तो चक्षुका रूप-

मुखेन सन्निकर्ष हुआ सो रूप ही जाना गया । अब रूपादिक तो कुछ रहे नहीं, तो इन्द्रियसे जो सन्निकर्ष बना सो समूचे द्रव्यसे बना और जो समूचे द्रव्यका ग्रहण हो जाना चाहिए । दूसरी बात यह कि इन्द्रियका भेद भी न रहना चाहिए । समूचा द्रव्य चक्षुसे भी जाना गया, समूचा द्रव्य स्पर्शन आदिकसे भी जाना गया । फिर यह कैसे भेद बना कि यह तो चक्षुरिन्द्रिय है और यह स्पर्शनइन्द्रिय है, यह घ्राणेन्द्रिय है । जब रूप, रस, गंध, स्पर्श कुछ होते ही नहीं, यह मान लिया गया तो इन्द्रियभेद भी नहीं बन सकता, पर ऐसा तो सही है नहीं ना ? इन्द्रियभेद है, पदार्थमें रूपादिक है, प्रतिनियत व्यवस्था चल रही है । चक्षुइन्द्रियमें रूपका ग्रहण होता है तो कैसे यह सत्य कहा जा सकता कि बस द्रव्य ही है, रूपादिक नहीं है । फिर भी कुछ दार्शनिक मानते हैं तो विपरीत हो गया ना ? सत्को असत् और असत्को सत् कल्पित कर लिया ना । रूपरहित द्रव्य असत् है, उसे तो मान लिया सत् और रूपादिक है उनको मान रहे असत् तो ऐसा विपरीत ग्रहण होता है जिससे यह ज्ञान विपरीत ज्ञान कहलाने लगता है ।

द्रव्यरहित पर्यायकी कल्पनाके मन्तव्यमें सत् असत्की अविशेषताका व्यामोह—अब अन्य दार्शनिककी बात सुनो । कोई यह कहता है कि बस रूपादिक ही तो है, द्रव्य कुछ नहीं है । याने रूप, रस, गंध, स्पर्श बस ये ही वस्तु है, कोई प्रदेशात्मक, कोई अन्य आधार इसमें कुछ वस्तु है, ऐसा कुछ नहीं मानता तो भला सोचो तो सही कि यदि रूपादिक ही वस्तु है, द्रव्य कुछ है ही नहीं तो रूपादिक निराधार हो गए, फिर उनका आधार क्या रहा ? केवल रूप ही रूप है, केवल रस ही रस है, आधार क्या रहा ? जब आधार कुछ नहीं है तो रूपादिकका भी अभाव हो जायगा । और रूपादिक तो ये परस्पर विलक्षण धर्म हैं । रूप तो शुक्ल कृष्ण आदिक कहलाते हैं, रस खट्टा मीठा आदिक कहलाते हैं । ये तो परस्पर विलक्षण चीजें हैं तो वे रूपादिक फिर ये बिखरे-बिखरे फिरे । ऐसा क्यों है कि एक ही जगह रूप, रस सब पाये जा रहे हैं । जब परस्पर विलक्षण है तो वे भिन्न ही भिन्न हैं और कहो कि नहीं, उनका समुदाय बन जाता, वे सब इकट्ठे पिण्डके रूपमें हो जाते तो उनका समुदाय भी हो तो यह बतलाओ कि वह एक ही वस्तु है कि भिन्न-भिन्न वस्तु है ? अगर एक वस्तु हो गई तब फिर तो वे रूप रस आदिक भिन्न-भिन्न रूप न रहे और कहो कि भिन्न-भिन्न है पिण्ड होने पर तो वही प्रश्न फिर खड़ा रहता है कि वह तो निराधार है । उनकी सत्ता ही क्या है ? तो कोई दार्शनिक जो मानते हैं कि रूपक्षण, रसक्षण बस ये ही तत्त्व हैं, द्रव्य कुछ वास्तव में नहीं है तो वह भी देखिये—अविद्यमानको विद्यमान कर लिया, विद्यमानको अविद्यमान बना लिया । द्रव्य सत् है, उसे माना ही नहीं, रूपादिक खतत्र ये सब असत् है, उनको वस्तु मान लिया, तो यही तो हैं उन्मत्त पुरुषोंकी तरह सत् और असत्में भेद न समझ पाना । और फिर

जैसा मन चला वैसा ही कह देना ।

भेदाभेदविपर्ययकी कल्पनाके मन्तव्यमें सत् असत्की अविशेषताका व्यामोह— इसी तरह भेदाभेदमें भी भेदका अन्तरका ज्ञान सही ज्ञान नहीं होता है मिथ्याज्ञानीके । जैसे जो कोई मानते हैं कि रूप भी है, द्रव्य भी है और माने यो कि है दोनो भिन्न-भिन्न रूपमें अलग पदार्थ है तो ऐसा मानने वाले फिर कैसे समझ पायें कि यह द्रव्य है, यह रूप है । जब लक्ष्य लक्षण भाव न रहा परस्पर, वे भिन्न-भिन्न हो गए तो यह कैसे समझा जाय कि यह इसका रूप है, यह रूपवान है ? यदि शब्दाकार दार्शनिक यह कहे कि जैसे दडा और दडीका ज्ञान होता है ना ? लक्ष्यलक्षण भेद बन जाता । दडी मायने दडे वाला तो दडा लक्षण हो गया और दडे वाला पुरुष लक्ष्य बन गया और हैं भिन्न-भिन्न दोनो चीजें । दडा जुदा है, दडा वाला जुदा है । तो जैसे जुदी-जुदी इन दो वस्तुओंके होनेपर लक्ष्यलक्षण भाव बन गया ऐसे ही रूपादिक और द्रव्य इनके भिन्न-भिन्न होनेपर भी लक्ष्यलक्षण भाव तो बन ही सकता है ।

इस आशका का समाधान यह है कि दृष्टान्त ही विपरीत दिया गया । दडा और दडी आखिर ये सब पृथक्-पृथक् सत् ही तो हैं, दोनो ही वस्तु हैं । दडा भी सत् है और पुरुष भी सत् है । तो दोनो पृथक्-पृथक् सत् हैं, उनके पृथक्-पृथक् लक्षण बन गए, क्योंकि सत् तो है, सम्बन्ध तो है, मगर पृथक्-पृथक् रूप और द्रव्य ये तो सत् ही नहीं हैं । द्रव्यरहित रूप क्या ? रूपरहित द्रव्य क्या ? रूपादिक जो अमूर्त गुण हैं उनका क्या सत्त्व है और रूपादिक रहित द्रव्यका क्या सत्त्व है और फिर दूसरा दोष यह है कि रूपादिक गुण तो अमूर्त हैं और वे द्रव्यसे भिन्न हैं । पुद्गलद्रव्य मूर्तिक होता, रूपादिक अमूर्त है । तो अमूर्त रूपादिकके साथ इन्द्रियका सम्बन्ध कैसे हो जायगा ? जब इन्द्रियका सन्निकर्ष न हो सकेगा । तो रूपादिक का अभाव हो गया, ज्ञान ही न बनेगा उनका । द्रव्य तो भिन्न है ना रूपादिकसे तो उसके साथ तो सन्निकर्षका प्रश्न ही नहीं उठता और द्रव्य है भिन्न चीज, वह कभी जानकारीमें कारण नहीं बन सकता । तो इस तरह यह विपरीत रूपसे ग्रहण किए विद्यमानको अविद्यमान कहनेके लिए अविद्यमानको विद्यमान कह डाला । एकमें भेद डाल दिया, सर्वथा भेद । तो ऐसे स्वरूपविपर्यय और भेदाभेदविपर्ययके रूपसे जानकारी जहाँ होती है वहाँ सम्यग्ज्ञान नहीं होता ।

कारणविपर्ययकी कल्पनाके मन्तव्यमें सत् असत्की अविशेषताका व्यामोह—अब कारणविपर्ययकी बात सुनी याने वस्तुका कारण कुछ है और कारण कुछ माने तो वह विपरीत ज्ञान कहलाता है । जैसे कोई दार्शनिक कहता है कि जितने भी जगत्में जो कुछ दृश्यमान है घट रूपादिक जो कुछ भी जगत्में है उसका कारण है अव्यक्त प्रकृति और कैसे रचना होती है इस जगत्की ? उसका क्रम यह है कि अव्यक्तसे तो पहले महान् उत्पन्न हुआ, महान्से

अहंकार हुआ और अहंकारसे तन्मात्राये हुई याने स्पर्श रस आदिक, इनसे फिर इन्द्रियाँ बनी और इन्द्रियसे फिर महाभूत बना पृथ्वी जल आदिक, वहाँ मिट्टीका पिण्ड हुआ, उससे फिर घटा बना, ऐसे ही सब वस्तुओंमें लगाना । तो इस सारे जगतका उत्पाद अव्यक्त प्रकृतिसे होता है ।

अब देखिये—जो प्रत्येक वस्तुका निज द्रव्य, क्षेत्र, काल, भाव है, जिसकी योग्यतासे बाह्य निमित्त सन्निधान मिलने पर परिणति होती है, उत्पत्ति होती है अवस्थारूपसे उस सीधी बातको इसमें माना नहीं, क्या और कल्पना की ? किसी एक अव्यक्त की । उस अव्यक्त से ये सब धीरे-धीरे बढ़-बढ़कर सृष्टि हो जाती है । तो यह कथन सगत नहीं है, क्योंकि वह अव्यक्त प्रधान अमूर्त माना गया, अवयव रहित माना गया, निष्क्रिय माना गया, अतीन्द्रिय अनन्य, नित्य और दूसरेके द्वारा प्रयोग में न आ सकने योग्य माना गया, और जितने ये कार्य दिख रहे हैं ये सब इस माने गए कारणभूत अव्यक्त प्रकृतिसे विलक्षण है । तब फिर विजातीयसे विजातीयकी उत्पत्ति नहीं हो सकती । प्रधान अमूर्त है, घट मूर्त है, प्रधान अवयवरहित है, घट सावयव है । घटके हिस्से हुआ करते हैं । प्रधान निष्क्रिय है, घट क्रियावान है, कहींसे कहीं चला जाय । प्रधानको अतीन्द्रिय कहा, ये घट आदिक इन्द्रियागोचर हैं । प्रधानको अन्तरहित कहा । घट तो फूट जाता है, प्रधान नित्य है, घट अनित्य है ॥ प्रधान किसीके द्वारा प्रयोगमें आने योग्य नहीं है । क्या किया जाय प्रधान को ? क्या खाने-पीने, मसलने आदिके काममें आयगा प्रधान ? कौनसे प्रयोगमें है ? न दिखता है, न कुछ है, और घट प्रयोगमें आनेकी चीज है । पानी भरें, पानी पीकर तृप्त हो । तो कल्पित कारणसे घट आदिककी उत्पत्ति मानना, यह सगत बात नहीं है । तो जो वास्तविक कारण है उनको तो क्षण आदिक रूपसे जाननेकी और और यहच्छासे कल्पना करके कुछसे-कुछ गढ़ लिया, ऐसी जहाँ दृष्टि होती है उसको सम्यग्ज्ञान कैसे कहा जा सकता है ? वे सब मिथ्या ज्ञान हैं । तो जो प्रयोगमें नहीं आ सकता, प्रयोजन जिसका कुछ नहीं उसकी तो कल्पना कर डाली और जो एकदम दृष्ट है, प्रत्यक्ष सिद्ध है, वस्तु है, जिसकी शक्तिसे परिणमन होता है यह बात सब ओझल कर-दी ।

प्रयोगरहित निष्क्रिय कल्पित प्रधान पदार्थसे सिद्धि, निष्पत्ति, व्यवहारकी असम्भवता—जो दूसरेके द्वारा प्रयोगमें नहीं आ सकता ऐसा प्रधान और अचेतन माना गया । तो जो स्वयं अभिप्राय रहित है उसकी अभिप्राय पूर्वक उत्पत्ति कैसे हो सकती ? कहा था ना कि अव्यक्त प्रधानसे पहले महान्की उत्पत्ति होती है, वह महान् क्या है ? बुद्धि अभिप्राय । अचेतनसे अभिप्राय कैसे बने और अचेतन स्वयं अभिप्रायसे रहित है, उससे अभिप्रायपूर्वक क्रम वाला उत्पाद कैसे सम्भव है ?

यदि यह कहें कोई शांकाकार कि एक तत्त्व पुरुष तो माना गया है याने आत्मामे तत्त्व दो है—पुरुष और प्रधान । पुरुष मायने चेतन आत्मा, प्रधान मायने प्रकृति । सो यह चेतन आत्मा है, वह प्रधानको ऐसी प्रेरणा कर देगा कि वह महान् आदिककी उत्पत्ति करने के लिए तैयार हो जाय, सो वाह यह कहना भी कैसे सगत हो सक्ता ? तब पुरुष भी निष्क्रिय माना गया है, जैसे प्रधान निष्क्रिय कहा है, ऐसे ही पुरुषको भी, आत्माको भी इस दार्शनिकने निष्क्रिय कहा है । तो निष्क्रिय होनेसे पुरुष भी प्रधानको प्रेरित नहीं कर सकता कि वह महान् आदिकके रचनेके लिए तैयार हो जाय । और प्रधान स्वयं निष्क्रिय है ही, सो वह अपनेको महान् आदिकके उत्पत्तिके लिए तैयार भी नहीं कर सकता । याने पुरुष प्रेरणा करें तो भी प्रधान अपनी सृष्टि नहीं कर सकता और पुरुष स्वयं निष्क्रिय है, सो प्रेरणा कर ही नहीं सकता । जो स्वयं क्रियारहित है, लंगडा है, चल-फिर नहीं सकता वह अपना ही सहारा लेकर उठ करके चल दे, ऐसा नहीं देखा जा सकता । तो जब प्रधान स्वयं निष्क्रिय है तो वह अपने आपमे ऐसा प्रयोग बना ले कि वह उत्पन्न करने लगे, यह नहीं बन सकता ।

साराण यहां यह है कि जैसे जीव और अजीव दो तत्त्व कहे जाते हैं, जिसमे चेतना है सो जीव, जिसमे चेतना नहीं सो अजीव, ऐसे ही इसके एवजमे ये दार्शनिक ऐसा मानते हैं कि पुरुष और प्रधान । पुरुष तो है चेतन, प्रधान है अचेतन, और दोनों निष्क्रिय हैं । पुरुष तो कोई सृष्टि होती नहीं, याने आत्मासे कोई सृष्टि नहीं चलती । सृष्टि चलाने वाला है प्रधान, अजीव, प्रकृति । सो इस मान्यतामे ये सब दोष आते हैं ।

अप्रयोजन कल्पनाओकी भरमारकी व्यर्थता—और फिर यह भी बतायें कि प्रधान तो अप्रयोजन है । उसका अभिप्राय नहीं, कोई प्रयोजन नहीं । तो बिना प्रयोजन महत् अहंकार आदिककी उत्पत्ति कर देना, यह सगत नहीं जचता । प्रयोजन बिना तो साधारण भी आदमी, [बेवकूफ भी कुछ प्रवृत्ति नहीं करता । यदि शांकाकार यह कहें कि प्रधानका प्रयोजन तो है । क्या प्रयोजन है ? भाई चेतन आत्मा प्रधानविकारको भोगोपभोगमे ले । यह प्रधानका प्रयोजन है, याने प्रधान पहले रूप, रस इन्द्रिय आदिककी उत्पत्ति करता है, महान् अहंकार जो प्रधानसे बनता है, उसका प्रयोजन यह है कि चेतन उसका भोग कर लें । यह कहना भी सगत नहीं । इसमे प्रधानका निज तो कुछ प्रयोजन न रहा । और दूसरी बात यह है कि आत्माको तो नित्य माना सर्वथा तो नित्य व्यापक आत्माके भोगका परिणाम ही नहीं बन सक्ता याने भोगनेकी स्थिति ही नहीं बन सकती । सो ये सारी बातें सीधी मानो । कार्यप्रणालीकी बातको छोड़कर कल्पना करके एक दिमागको परेशान किया जा रहा है । सीधी बात दोषकी दिख ही रही है, इस कल्पनामे कि प्रधान अचेतन है तो वह कुछ भी प्रयोजन बना कैसे सक्ता ? दूसरेको भी भोग करा कैसे सकता ? अचेतन है वह स्वयं । जो अचे-

तन हो, जैसे यहाँ रसोईया या कोई मालिक अपने व दूसरेके खानेका प्रयोजन रखता, सो उसके लिए क्रिया और फल बन जायगा। रसोई बनाना, भोजन करना, पर प्रधानमें तो चेतना है ही नहीं। वह किसलिए प्रवृत्ति करेगा? तो प्रधान, स्वयं अपने आप कुछ कर सकेगा नहीं और आत्मा निष्क्रिय है सो वह प्रधानकी कुछ मदद कर सकेगा नहीं। फिर ऐसा समझना कि जितना जो कुछ भी जगत है उसकी रचना है, वह रचना सब अव्यक्त प्रधानसे हुई है—केवल एक कपोल कल्पना मात्र है। तो यो पदार्थोंके कारणोंमें विपरीत श्रद्धा करना बस यही तो मिथ्यादर्शनका परिणाम है और जब इन बातोंकी कोई विशेष सही जानकारी नहीं है तो बस इसी कारण मिथ्याज्ञान कहलाता। यो मतिज्ञान, श्रुतज्ञान, अवधिज्ञान, मिथ्यादर्शनका उदय होनेपर ये मिथ्या कहलाते हैं।

स्वरूपविपर्यय, भेदाभेदविपर्यय व कारणविपर्ययकी कल्पनामें मिथ्याज्ञानरूपता—
अभी यहाँ कारणविपर्ययकी चर्चा चल रही है कि जैसे सम्यग्दृष्टि जन स्वरूपमें विपर्ययज्ञान रखते हैं कि वस्तुका स्वरूप तो है और कुछ और मान लिया जाता और कुछ तो वह ज्ञान मिथ्याज्ञान कहलाता है, क्योंकि उसमें जानकारी बिल्कुल विपरीत की गई है और इसी तरह भेदाभेद विपर्ययकी भी बात विपरीत ज्ञानमें चली कि जो परस्पर भिन्न है उन्हें तो मान लेते अभिन्न और जो अभिन्न है, एक है उसमें मान लेते भेद। जैसे रूप और द्रव्य, द्रव्यके मायने पुद्गल, वस्तु, जैसा कि लोगोको दिखता है सो वहा रूपको और द्रव्यको परस्पर भिन्न मान लिया रूप अलग, द्रव्य अलग, लेकिन ये अभेदमें भेद मान बैठे, तो यह विपरीत बोध ही तो हुआ, इसी प्रकार जो भिन्न-भिन्न चीजें हैं उनको एक मान लेना यह भी विपरीत ज्ञान है, अनन्तानन्त परमाणु, अनन्तानन्त जीव और भी चेतन—ये परस्पर अत्यन्त भिन्न हैं, याने एक जातिका पदार्थ दूसरी जातिके पदार्थसे तो भिन्न है ही, मगर स्वजातीय भी अनेक पदार्थ हैं, परस्परमें भिन्न होते हैं, उन सबको एक कह डालते। सारे पदार्थोंका समूह एक ब्रह्म है यह क्या? भेदमें अभेदकी भावना। तो यह भी विपरीत ज्ञान हुआ ना, इसी तरह कारणविपर्यय भी कहा जा रहा।

जैसे एक उदाहरण दिया था प्रकृतिसे सारे संसारकी उत्पत्ति माननेका। तो है नहीं ऐसा, फिर भी मान रहे तो यह कारणविपर्यय कहलाया। इस तरह स्वरूपविपर्यय, भेदाभेद विपर्यय और कारणविपर्ययरूप जानकारी होनेसे ये सब ज्ञानविपरीत ज्ञान कहलाते हैं। प्रथम अध्यायमें उद्देश्य और पदार्थके जाननेके उपायोका वर्णन है। अधिगमके उपायोंमें प्रमाण और नय—ये दो मुख्य कुञ्जी बतायी हैं, जिसमें प्रमाणका वर्णन हो चुकनेके बाद नयका वर्णन किया जाना चाहिए था, किन्तु ऐसा न कर प्रसंगवश प्रमाणके बाद ही एकदम

प्रमाणाभास अथवा कुज्ञानका वर्णन करना पडा । जहाँ सम्यग्ज्ञानका वर्णन चल रहा था वहाँ थोड़ेमे ही शब्दोमे विपरीत ज्ञानका वर्णन आ जाता है । तो बताया गया था कि मतिज्ञान, श्रुतज्ञान, अवधिज्ञान—ये तीन विपर्यय भी होते है, कयो विपर्यय होते है ? उसका कारण यह है कि अज्ञानी जीवोको सत् और असत्मे भेदविज्ञात नही है । सत्को असत् कह दे, असत्को सत् कह दे, तो इसी भूलके तीन प्रकार बताये गए है—स्वरूपविपर्यय, भेदाभेदविपर्यय और कारणविपर्यय । कारणविपर्ययकी बात चल रही है कि कैसे-कैसे कौन लोग पदार्थ की उत्पत्तिके कारण बतलाते है ? इस प्रसंगमे एक मुख्य दार्शनिकने मतव्य तो बता दिया था कि अवक्तव्यसे समस्त जगत्की उत्पत्ति मानते है । बहुत कुछ विचार कर दिया गया ।

कारणविपर्ययरूप कल्पनाका एक और उदाहरण—अन्य कोई दार्शनिक कहता है कि जो कुछ दृश्यमान घट आदिक कार्य है उनका कारण तो परमाणु है, जो कि प्रतिनियत पृथ्वी आदिक जातिमे विशिष्ट है । कोई पार्थिव है, कोई जलकायिक है, कोई अग्नि वाला है, कोई वायु वाला है । ऐसे भिन्न-भिन्न जातिके परमाणु हुआ करते है । उन परमाणुओसे घट-पट आदिक कार्योंके स्वरूपका लाभ होता है । कब ? जब इस योग्य अदृष्ट आदिकका सन्निधान हो जाय सो उनके परमाणुओका समुदाय बनकर फिर उनसे अन्य घट-पट आदिक कार्यों का आत्मलाभ होता है ।

इस शकाके उत्तरमे कहते है कि यह कथन भी युक्तिसंगत नही है, कयोकि परमाणु को नित्य माना गया है, और परमाणु जो कि नित्य है उनसे कार्यका प्रारम्भ नही हो सकता, कयोकि जिसमे कुछ भी विकार नही, कुछ भी परिणाम नही बनता, 'ऐसा परमाणु कैसे अन्य पदार्थोंका कार्य कर दे । तो नित्य परमाणुओसे कार्यका प्रारम्भ नही होता । अगर कार्यका प्रारम्भ उनसे माना जाय तो वह नित्य नही ठहर सकता और फिर दूसरी बात यह है कि परमाणुओका लक्षण है और ढगका और कार्यभूत घट-पट आदिक पदार्थोंका लक्षण माना गया और ढगका तो विजातीय परमाणुओसे अन्य प्रकारके कार्यका प्रारम्भ कैसे बन जायगा ? और अगर कहो कि नित्य परमाणुओसे भी घट-पट आदिक कार्य हो जाते है तब तो इन पदार्थोंमे छोटे बड़ेका भेद न रहना चाहिए । अब यहाँ जातिका भी प्रतिनियत नही बनता, कयोकि भिन्न जाति वाले पदार्थोंका भी उत्पाद देखा जाता है । कैसे ? देखो पृथ्वीके परमाणुओसे पानी भी बन जाता । चन्द्रकान्त मणि अथवा अन्य ओला आदिक, तो भिन्न पदार्थोंसे भी कार्य बन जाता है । अगर कहे शकाकार कि भाई जातीय पदार्थोंमे तो समुदाय मात्र ही कार्य है ।

तो उसका उत्तर यह है कि फिर तो समान जाति वाले पदार्थोंमे भी कार्यका प्रारम्भ हो जाना चाहिए । यहाँ विचार चल रहा है इस- बातका कि पदार्थका कारण तो निश्चयसे

खुद ही है। स्वयं ही उपादानमे अपने आपकी अवस्था प्रकट होती जाती है और निमित्त कारण अनुकूल बाह्य पदार्थ है और इस तरहसे समस्त जगत कार्योकी उत्पत्ति चलाता जा रहा है, पर ऐसा न मानकर कोई दार्शनिक यह मानते है- कि परमाणु है नित्य और उन परमाणुवोसे जगतके पदार्थोकी उत्पत्ति हो रही है। इस विषयपर विचार करें तो विदित होगा कि परमाणु घट पट आदिक पदार्थोका कार्य नहीं कर सकता, क्योंकि परमाणुवोको निष्क्रिय और नित्य माना गया है। तो जो स्वयं निष्क्रिय है और नित्य है उससे कोई कार्य नहीं बन सकता। वह कभी कर्ता नहीं हो सकता। यदि कोई कहे कि फिर तो आत्माका भाग्य कार्य हो जायगा याने जिसका जैसा भाग्य है उसको वैसी चीज मिल जाती है, उसके लिए वैसी चीज बन जाती है, तो जीवका भाग्य कारण हो जायगा, सो यह भी बात उन दार्शनिकोके उचित नहीं बनती। कारण यह है कि वे अदृष्ट आदिक गुणोको भी निष्क्रिय मानते हैं। वह किस तरह कि अदृष्ट याने भाग्य, यह है आत्माका गुण और आत्मा है निष्क्रिय। तो जो निष्क्रियका गुण है वह भी निष्क्रिय है। तो जब भाग्य भी निष्क्रिय हो गया तो वह किसीका कर्ता कैसे बन सकता और फिर जो निष्क्रिय पदार्थ है वह अपनेमे भी किसी क्रिया का कारण नहीं बन सकता। तो इस तरह कारणविपर्ययरूपसे जानकारी जो रखते है उनके ज्ञानको सम्यग्ज्ञान नहीं कहा जा सकता।

प्रत्येक सत्का स्वातंत्र्य और सत्के विकारमे निमित्तनैमित्तिक भाव अपरिचित रहने से मन्तव्योके गड़नेकी विडम्बना—कुछ लोग मानते है कि वर्णादिक परमाणुवोका समुदाय स्वरूप जो रूप परमाणु है, अतीन्द्रिय है वह ही जब इकट्ठा हो जाता है तो इन्द्रिय द्वारा ग्राह्य बन जाता है और तब फिर वे घट पट आदिक कार्योके स्वरूपलाभके कारण बन जाते हैं। शकाकारको कहना कुछ यहाँ बल-सा रख रहा प्रतीत हो रहा है। इसका सिद्धान्त है कि दुनियामे रूप परमाणु अनन्त है, अतीन्द्रिय है और उन रूप परमाणुओमे वर्णादिक परमाणु और मिले हुए हैं। ऐसे ये रूप परमाणु जब इकट्ठे हो जाते है तो इन्द्रियग्राह्य हो जाता है, जब तक न्यारे-न्यारे है तब तक भी इन्द्रियग्राह्य नहीं होते। जैन भी तो ऐसा मान लेते है कि जो एक परमाणु है उसका ज्ञान कोई नहीं करता, और वे ही अतीन्द्रिय परमाणु जब इकट्ठे मिल जाते है स्वरूपको धारण कर लेते है तो वे इन्द्रिय द्वारा ग्राह्य हो जाते है। तो ऐसे ही यह रूप परमाणु भी समुदायरूपमे होकर यह इन्द्रिय द्वारा ग्राह्य हो जाता है। और इन्द्रिय द्वारा ग्राह्यपनेका अनुभव करके फिर ये घटपट आदिक कार्योकी उत्पत्तिके कारण बन जाते है।

इस शकाके समाधानमें कहते हैं कि यह कथन भी इस कारण युक्त नहीं है कि जो यह माना कि प्रत्येक रूप परमाणु वह अतीन्द्रिय है और उनसे मिलकर इन्द्रियग्राहीपना अनु-

भव कर फिर यह आगे कार्यरूप परिणम जाता है, सो बतलाया यह कि प्रत्येक रूप परमाणु तो अतीन्द्रिय है और अतीन्द्रिय अतीन्द्रिय मिलकर किनने ही समुदायरूपमे हो जाय उनसे भिन्न कार्य उनसे बन नहीं सवता, और जो कार्य होगा तो वह अतीन्द्रिय ही होगा। तो देखो रूप परमाणु अनन्त मिल गए, सो अनन्त मिलकर भी मानो कार्य बन गया तो वह कार्य अतीन्द्रिय ही रहा, इन्द्रियगोचर न हो गया। तो जब इन्द्रियगोचर कुछ हो ही न सकेगा तो फिर इन पदार्थोंमे यह सही है, यह झूठ है, यह प्रमाण है, यह प्रमाणाभास है, ये सब निश्चय न हो सकेंगे और तब यह कार्यकी सिद्धि नहीं हो सकती। तो जब कार्य नहीं है तो फिर कारण भी नहीं सिद्ध हो पाता। और भी बात सुनो—जो रूप परमाणु आदिक माने जाते है वे सब क्षणिक हैं और निष्क्रिय है, जो क्षणिक है वे कार्यके उत्पादक नहीं बन सकते। जब वे रूप परमाणु अनन्त है तो उनकी शक्तियाँ उनके अपने आपमे हैं। किसी परमाणुकी शक्ति किसी अन्य परमाणुमे नहीं पहुँच सकती है। तो जब उनकी भिन्न-भिन्न शक्तियाँ है तो उनका परस्परमे सम्बन्ध भी नहीं बन सकता। कोई कहे कि इन सब कारणपरमाणुओंका सम्बन्ध जुटानेमे, इकट्ठा करनेमे ईश्वरको कारण मान लिया जायगा, सो भी बात नहीं सम्भव है। अन्य कोई पदार्थ चेतन इन सबका सम्बन्ध नहीं बना सकते। इसलिए जब कारणपरमाणुओंका सम्बन्ध ही नहीं बन सकता तो दृश्यमान ये पदार्थ, यह कार्य कैसे सम्भव बन सकता है ? तो इस तरह सत् असत्मे विवेक न होनेसे मिथ्या ज्ञानियोंका अप्रमाण ज्ञान रहा करता है।

दर्शनमोहमे स्वरूपविपरीत दर्शन होनेसे ज्ञानोमें विपर्ययता—यह सब मिथ्या कल्पनाओंका ज्ञान मिथ्यादर्शन नामक प्रकृतिके उदयसे हो रहा है, सो जानना चाहिए। जैसे कि जिन मनुष्योंको कभी-कभी पित्त ज्वर हुआ हो, पित्तकी अधिकता होती है तो पित्तके प्रकोपसे वे आकुलित हो जाते है और जब पित्त प्रकोपसे आकुलित हुई इन्द्रियोंमें अन्य परिवर्तन हो उस समय ये इन्द्रियाँ थोड़ा जानती, खोटा जानती। तो पित्तोदयसे आकुलित जिनकी रसना-इन्द्रिय हो गई तो जैसे उस रसनासे विपर्यय-ज्ञान होता। कैसे ? खाया मोठा, लगा कड़वा, तो इसी तरह मिथ्यात्व पित्तसे आकुलित चित्त वाले जीवोंका सत् असत्का विवेक नहीं रहता। और जब सत् असत्का विवेक नहीं रह पाता तो जो यह बात कही थी शंकाकारने पहले कि मिथ्यादृष्टिके ये तीन ज्ञान अज्ञान नहीं कहला सकते, क्योंकि रूपादिक विषयोंको जिस तरह सम्यग्दृष्टि देखता है उसी प्रकार मिथ्यादृष्टि भी देख रहा है। फिर मिथ्यादृष्टियोंका ज्ञान कुज्ञान रहे और सम्यग्दृष्टिका ज्ञान सम्यग्ज्ञान रहे, यह कैसे हो जायगा ? तो यहाँ तक यह बताया गया कि मिथ्यादृष्टि अज्ञानी जीवोंके मतिज्ञान, श्रुतज्ञान और अवधिज्ञान विपरीत भी होते है तब इनके नाम हुए कुमति, कुश्रुत व कुअवधि।

नयोंके वर्णनका प्रसंग—उक्त प्रकार प्रमाणके विषयमे वर्णन समाप्त हुआ, अब इस समय चारित्रकी बात कहनी चाहिए, क्योंकि किसी-न किसी रूपसे प्रथम अध्यायमे सम्यग्दर्शन और सम्यग्ज्ञानका वर्णन हुआ। अब सम्यग्ज्ञानके वर्णनके पश्चात् चारित्रका वर्णन किया जाना चाहिए। तो चारित्रका वर्णन न कर नयोंका वर्णन किया जा रहा है। चारित्र का वर्णन तो आगेके अध्यायोमे आयगा। ९वें और १०वें अध्यायमे चारित्रका वर्णन है। तो जब मोक्षका प्रकरण चलेगा तब-यह बतलाया जायगा कि यह आत्मा व्युपरतक्रिय नामक जब ध्यानको करता है और उससे आत्मबल प्रकट होता है तो वह आत्मबोध आत्मज्ञान, आत्मानुभूति, समस्त कर्म ईंधनको दहन करनेमे समर्थ होता है। तो मोक्षके प्रकरणमे चारित्र का वर्णन किया जायगा। इस कारण यहा चारित्रका वर्णन न करके नयोका वर्णन कर रहे हैं, क्योंकि सकल्प यह किया गया था कि पदार्थके जाननेके उपाय दो हैं—(१) प्रमाण और (२) तप। सो इस विज्ञानसे नयका वर्णन किया जाना तो कम प्राप्त है। यहा शङ्काकार कहता है कि कोई जीव क्षायक सम्यग्दर्शन और केवलज्ञानसे सहित भी हो जाय तो भी क्यों नहीं उसी समय कर्मोंका क्षय हो जाता है? तो वही समाधान दिया जा रहा है यहाँ कि क्षायक सम्यग्दर्शन और क्षायक सम्यग्ज्ञान उत्पन्न भी हो गया तो भी व्युपरतक्रिया निवृत्ति नामका ध्यान जब तक नहीं होता तब तक मोक्ष नहीं होता और वही व्युपरतक्रिया ध्यान उत्तम चारित्र कहा गया है। यदि उस सब चारित्रको यहाँ कहा जावे तो यह कह दिया और जब मोक्षका प्रसंग आनेको होता तो वहा भी कहना पडता, सो ग्रंथ गारव न हो जाय यात् ग्रंथमे अप्रयोजन अधिक वर्णन न हो जाय इस कारणसे प्रमाणाभासका यही कथन करनेके बाद चारित्रका वर्णन नहीं किया गया, क्योंकि यहाँ चारित्रका वर्णन करते तो यहाँ भी यह कहना पडता और मोक्षके प्रकरणमे भी कहना पडता, इसलिए मोक्षके प्रसंगमे ही चारित्रका वर्णन कर देना ठीक है। यहाँ नयोका वर्णन करना उचित है। क्योंकि सकल्प भी यही किया गया था कि पदार्थोंका अविगम प्रमाण और नयोसे होता है। प्रमाणका वर्णन समाप्त हुआ, अब उसके अनन्तर नयोका वर्णन किया जाता है। नय कौन होते हैं, कैसे होते हैं, इसका निर्देश करनेके लिए अब इस अध्यायका अंतिम सूत्र कहते हैं।

नैगमसग्रहव्यवहारजुसूत्रशब्दसमभिरूढैवभूता नया ॥३३॥

नयके मूल दो भेदोंके आधारपर नयभेदोंका विस्तार—नय ७ है—नैगम, सग्रह, व्यवहार, ऋजुसूत्र, शब्दनय, समभिरूढ और एवभूत। नयका अर्थ है प्रमाणसे प्रकाशित अर्थात् ग्रहण किए गए पदार्थोंका अभिप्रायवश किसी विशेषका परूपण करना सो नय है। नय प्रमाणसे ग्रहण किए गए पदार्थोंमे नय नहीं कहलाता। जैसे पदार्थोंमे अस्तित्व, नास्तित्व, नित्यत्व, अनित्यत्व आदिक धर्म है, इन धर्मों सहित पदार्थोंके जो विशेष है, पर्याय है, भेद हैं

उनका प्रकर्ष रूपसे प्ररूपण करने वाला अर्थात् जिसमें दोष न आये इस ढंगसे दृष्टि लगाकर प्ररूपण करने वाला नय होता है। ऐसे नयके भेद नियत नहीं हो सकते। २-४-६-१० कितने ही लगाओ, सख्याते नय लग सकते हैं। जैसी दृष्टि वैसा ही प्ररूपण, उतने ही नय। और शब्दादिककी अपेक्षासे, परिणामकी अपेक्षासे अनगिनते नय कहे जा सकते हैं। शब्दकी अपेक्षा से सख्या अर्थ और भावकी अपेक्षासे अनगिनते नय हैं, लेकिन बहुत थोड़े वर्णनसे भी तीर्थ-प्रवृत्ति नहीं चल सकती। और बहुत अधिक वर्णनसे बुद्धिमानोंको जो कुछ थोड़ी प्रज्ञा रखते हैं साधारण बुद्धिजनोंको उससे लाभ नहीं होता, उपकार नहीं होता। इसलिए न सन्नेपसे भेद बताना चाहिए और न विस्तारसे भेद बताना चाहिए, इस ही कारण इस सूत्रमें नयोंके ७ भेद कहे हैं, जिनके अन्तर्गत सभी प्रकारके नय शामिल हो जाते हैं। ऐसे नयके मूल भेद तो दो हैं—(१) द्रव्यास्तिकनय, (२) पर्यायास्तिकनय। द्रव्य है इस प्रकारकी बुद्धि जिसके होती है याने द्रव्यका अस्तित्व जिसकी बुद्धिमें होता है याने उत्पत्ति सद्भाव इस प्रकार विकार रूपसे जिसकी बुद्धि होती है याने उत्पाद व्ययसे रहित केवल द्रव्य ही दृष्टिमें रहे, उससे अन्य भाव, विकार या अभाव न रहे, ऐसे आशयको द्रव्यास्तिकनय कहते हैं, और पर्याय ही है, ऐसी बुद्धि जहाँ है, जहाँ उत्पाद, भाव विकार ये सब मनन देखे जाते हो, उसके अतिरिक्त अन्य कुछ द्रव्य नहीं है, क्योंकि पर्यायको छोड़कर द्रव्य नहीं पाया जाता। इस तरह पर्यायमें ही मति है, वह पर्यायास्तिकनय है याने द्रव्य ही जिसका प्रयोजन है, गुण कर्मको देखनेकी दृष्टि जहाँ नहीं है उसे द्रव्यास्तिकनय कहते हैं। द्रव्यारितिकनयमें केवल अनादि अनन्त एकस्वरूप द्रव्य ही दृष्टिमें होता है। गुण और कर्म ये अवस्था और भेद है, ये द्रव्यार्थिकनयके विषय नहीं हैं और पर्यायार्थिकनयमें पर्याय ही जिसका प्रयोजन है। जैसे रूपादिक या क्रिया, यही जिसके विषय है, प्रयोजन है उससे अन्य कुछ द्रव्य नहीं, इस प्रकारकी बुद्धिको पर्यायार्थिकनय कहते हैं। पर्यायका अर्थ है—परि समतात् आय पर्याय। याने जो चारो ओरसे आता है, आय है, होना है वह पर्याय है, और द्रव्यका अर्थ है जो परिणमनको प्राप्त करे सो द्रव्य है। तो ऐसा द्रव्य ही जिसका अर्थ है याने कारण कार्य है, सर्वस्व द्रव्य ही जिस दृष्टिमें है उसे द्रव्यार्थिकनय कहते हैं, और पर्याय ही जिसका प्रयोजन है याने कार्य ही जिस दृष्टिमें है, भूत भविष्यमें रहने वाला द्रव्य नहीं है इस दृष्टिमें वह सब पर्यायार्थिकनय है। सो इन नयोंके ७ भेद होते हैं—नैगम, सग्रह, व्यवहार, ऋजुसूत्र, शब्दनय, समभिरूढ और एवभूत। नयके अनेक प्रकार से प्रकार बनते हैं, पर मूल बात यह समझनी चाहिए कि अभेद और भेदके आधारपर ही समस्त नय होते हैं। फिर इस अभेद और भेदके आधारपर नयोंके कितने ही ढंगमें प्रकार बनाये जायें, उनमें कुञ्जी यह है कि कोई नय भेदकी ओर दृष्टि करा रहा है तो कोई नय अभेद की ओर दृष्टि करा रहा है।

नयके भेद बतानेके तीनों प्रकारोंमें भेदनय व अभेदनयका दर्शन—नयके भेद बताने के ये तीन प्रकार है—एक तो साधारणपद्धति, आगमपद्धतिसे जिसके भेद किए ही गए हैं नैगम संग्रह आदिक और एक होती है बुद्धिशब्दार्थपद्धति याने ज्ञाननय, अर्थनय, शब्दनय जो ज्ञानकी मुख्यतासे याने कल्पनारूपसे केवल ज्ञानरूपमें ही ग्रहण किया जाय सो है ज्ञाननय और जो पदार्थका परिचय किया जाय वह है अर्थनय, और शब्दनयकी दृष्टिसे निर्णय बने वह है शब्दनय । और एक पद्धति है अध्यात्मपद्धति । इस पद्धतिमें परमशुद्ध निश्चयनय, शुद्धनिश्चयनय, अशुद्धनिश्चयनय और व्यवहारनय—ये चार भेद किए गए हैं । तो कोई भी ढंगसे प्रकार हो नयोके उनमें भेद और अभेद ये सबमें पाये जाते हैं । जैसे नैगममें अभेद है और संग्रहमें भेद है और व्यवहारकी दृष्टिसे अभेद है, व्यवहारमें भेद है और ऋजुसूत्रनयकी दृष्टिमें अभेद है, ऐसे ही परमशुद्धनिश्चयनय अभेद है, शुद्धनिश्चयमें भेद किया गया, क्योंकि शुद्धपर्यायका ग्रहण किया, मगर व्यवहारकी तुलनामें अभेद है, क्योंकि व्यवहार दो द्रव्योंको विषय करता है और शुद्धनिश्चयनयमें द्रव्य केवल एक ही विषयभूत है और अशुद्धनिश्चयनय भी अभेद है और व्यवहारकी तुलनामें, किन्तु द्रव्यके पर्यायको देखनेपर भेद हो गया । तो नयोमें मूलमें कुञ्जी ये ही तो हैं कि कोई नय भेदग्राही है और कोई नय अभेदग्राही है । तो नैगमनय किसे कहते हैं ? नैगमनयका अभिप्राय है सत् और असत् दोनोंको मिला देना, ऐसा अभेद सत्में असत् आ गया ।

जैसे कोई रसोईघरमें अग्नि ही जला रहा और पूछता है कोई कि क्या कर रहे तो वह कहता है कि रोटी बना रहे । तो वहाँ सत् तो केवल अग्नि जलानेकी बात है और रोटी वहाँ सत् है, मगर सत् असत् दोनोंको मिलाता है, ऐसा अभेद है । यह नय एक व्यापक नय है और संग्रहनयमें केवल सत्को ग्रहण किया है, असत्को नहीं लिया । व्यवहारनयने उस सत्के भी भेद कर दिये । इस तरह सत्के भेद करते जायें तो सब भेदग्राही है । तो मूल नाम अभेदनय और भेदनय है, क्योंकि वस्तु तो एक अखण्ड है, इसलिए अभेदकी बात तो एक सहज बात बनी, मगर वस्तु परिणामे बिना रहती नहीं । है, तो परिणामन होगा अवश्य । तो जो परिणामन है सो भेदरूप है । यो वस्तुमें अभेद और भेद दोनों ही धर्म पाये जाते हैं । तो अभेदग्राही अभिप्रायको कहते हैं अभेदनय और भेदग्राही अभिप्रायको कहते हैं भेदनय ।

नैगमनय आदि सप्तनयोमें भेद अभेदका दर्शन—तो नैगमनयके क्या विषय हुए ? पदार्थको सकल्प मात्रसे ग्रहण करना सो नैगमनय है । जो निगममें होवे, कल्पनामें होवे उसे कहते हैं नैगमनय, याने पदार्थको सकल्पमात्रसे ग्रहण करना । जैसे यह अमुकका घर है अथवा यह पसेरा है, यह आधा सेरा है तो यह भेद भी सत् पदार्थमें नहीं आता । उसमें अभिप्रायसे यह बात धोप दी कि इसमें आधा सेरा है, यह पसेरा है । तो नैगमनय कल्पना मात्रसे

पदार्थको ग्रहण करता है । तो नैगमनय भूत और भावीको मिलाता, अभेदाभेदको मिलाता, सत् असत्को मिलाता, इस तरह मिलकर जाने सो नैगमनय है । लोकमे व्यवहार नैगमनयके आधारपर बहुत होता है, क्योंकि हर जगह सकल्पकी मुख्यता रहती है । अब यहाँ कोई शकार कहता है कि यह तो भावी संज्ञाका व्यवहार है, नैगमनय तो नहीं हुआ । जैसे रसोई बनाना है । बना नहीं रहे अभी, लकड़ी कड़ा आदि सामान रोटी बनानेके लिए रख रहे, मगर भविष्यमे काम होने वाला है उसका व्यवहार किया जा रहा है । जैसे कोई एक ढाई सेरका लकड़ीका माप बनाया, जिसमे गेहूँ भरें तो ढाई सेर आ जाय तो लोग पूछते है कि क्या है ? तो कहते हैं कि यह आधा सेरा है । एक सकल्प कर लिया कि इसमे ढाई सेर अनाज आयगा । तो यह भावोमे होने वाली जो चीज है उस संज्ञाके नामसे व्यवहार है, इसमे नैगमनयकी क्या बात आयी ? ऐसी शङ्का हुई । उसमे समाधान करते है कि भावी संज्ञाका व्यवहार अलग है और नैगमनयका विषय अलग है, क्योंकि नैगमनय तो भूतमे भी होता है और भूत द्रव्य तो अब मौजूद नहीं है । जैसे जो बात गुजर गई उसे अब कहा, जैसे आज दीवाली है, तो दीवालीका दिन गुजरे तो ढाई हजार वर्ष हो गए, अब आज कह रहे कि आज दीवाली है । तो पहले जो दिन गुजरा दीवालीका वह तो नहीं है, भूत द्रव्यका सन्निधान नहीं है फिर वहाँ कैसे सम्बन्ध बना ? भावी संज्ञाका व्यवहार बना । तो नैगमनयका विषय कोई सद्भूत चीज नहीं है, जिससे भावी संज्ञाका व्यवहार बने । एक सकल्प मात्रको ग्रहण किया है । सत्पमे ऐसा समझें कि बात दो हैं—सत् असत् । असत् कोई चीज नहीं होती, पर इसमे सत् नहीं आया । तो सत् और असत् दोनोंको अभेद करके बना नैगम । केवल सत् का सग्रह, उससे बना सग्रहनय । अब सत्के भेद, उससे बनेगा व्यवहारनय और फिर उसके भी भेद कर पर्यायको देखा तो बना ऋजुसूत्रनय ।

अब देखते जाइये कि ये नय उत्तरोत्तर सूक्ष्म-सूक्ष्म होते जा रहे हैं । अब ऋजुसूत्रनयके विषयमे अनेक शब्दोंको बोला जाता था, अब उसे एक शब्दसे बोला तो हो गया शब्दनय । जैसे—पुरुष, मनुष्य, जन कई नाम है । किसी भी नामसे बोलें । तो ऋजुसूत्रनय तो स्वीकार कर लेना था कि किसी भी शब्दसे बोलें, चीज बोलना चाहिए, पर शब्दनय कहता है कि अगर कोई मनुष्य आलसी है तो उसे मनुष्य नहीं कह सकते । कोई पुरुष विवेकरहित है तो उसका नाम मनुष्य नहीं हो सकता । तो मनुष्यका अर्थ है श्रेष्ठ मन वाला । पुरुषका अर्थ है पुरुषार्थ । तो शब्दके भेदसे इनमे भी भेद कर देवे शब्दनय । और एक शब्द के अनेक अर्थ होते, उनमे से किसी एक अर्थको ही ग्रहण करे तो समभिरूढनय और जिसकी बात कही जा रही जिस क्रियाकी उसी क्रियामे उसका नाम लेवे तो एवभूतनय । तो इस तरह उत्तरोत्तर ये नय सूक्ष्म-सूक्ष्म होते चले जाते है । तो अभेद और भेद बस इनका

विन्यास है समस्त नयोके अन्दर । इससे अपनेको सुगमता क्या मिलती है कि प्रमाणसे एक बार पदार्थको जाना गया, फिर और विशेष निर्णय करनेके लिए नयोका सहारा लिए, विशेष विशेष जानते चले । इस तरह नयके ये ७ भेद बताये गए हैं ।

बुद्धिशब्दार्थपद्धतिके नयोंका विवरण—अन्य प्रकारसे भी नयोके भेद होते हैं जिसका अभी विवरण किया गया है सत्तेपमे कि ज्ञाननय, शब्दनय, अर्थनय । जैसे भगवान कहा तो मनमे सकल्प बना, वह है ज्ञानभगवान और भ ग वा न ये शब्द बोला तो यह हुआ शब्दनय, और जो परमात्मारूप भगवान है वह अर्थभगवान है । इस तरह ये तीन नय सबमें मिलेंगे । तो समझो कि निश्चयसे न तो शब्दभगवानकी उपासना कोई करता, न अर्थभगवान की उपासना करता, किन्तु ज्ञानभगवान भक्तकी पर्याय है, इस ज्ञानभगवानसे ही उपासकका लगाव हो सकता है । ज्ञाननयमे तो नैगमनय आता है, क्योंकि नैगमनय कहते हैं सकल्पमात्र से पदार्थको ग्रहण करने वालेको । तो सकल्प ज्ञानका ही तो अवयव है । तो ज्ञाननय मायने नैगमनय, शब्दनय मायने शब्दनय, समभिरूढ और एवभूत, क्योंकि इन तीन नयोका शब्दकी विधिसे अर्थ होता है, और अर्थनय मायने है संग्रह, व्यवहार, ऋजुसूत्रनय । इस तरह ज्ञाननय, शब्दनय, अर्थनयमे ७ नय आ जाते हैं । ज्ञाननय तो ज्ञानकी वजहसे है तो उसकी मुख्यता नैगमनयमे है और अर्थनयमे पदार्थकी मुख्यता है । तो संग्रहनयमे पदार्थ है, व्यवहारनयमे पदार्थ है, उन्हीका संग्रह पदार्थमे यहाँ किया । ऋजुसूत्रनयमे भी पदार्थ है, क्योंकि पर्यायमुखेन पदार्थको जाना । इस तरह ये तीन नय बताये गए ।

अध्यात्मपद्धतिसे नयोंके प्रकारोंका विवरण—अब इसके बाद एक पद्धति समझिये अध्यात्मपद्धति । अध्यात्मपद्धतिमे मूल दो नय हैं—अभेदनय, भेदनय । जो अभेदको ग्रहण करे उसे कहते हैं अभेदनय । जो भेदको ग्रहण करे सो भेदनय । इस आधारपर निश्चयनय तो अभेदनय है और व्यवहारनय भेदनय है । यह स्थूलदृष्टिसे कह रहे हैं । निश्चयनयके तीन भेद हैं—(१) परमशुद्धनिश्चयनय, (२) शुद्धनिश्चयनय, (३) अशुद्धनिश्चयनय । परमशुद्धनिश्चयनयके मायने गुणभेद नहीं, पर्यायभेद नहीं, किन्तु अनादि अनन्त एकस्वभाव रूप पदार्थको देखना । आत्मा तो अभेद ही है । शुद्धनिश्चयनयका अर्थ है कि शुद्ध पर्यायको देखना, मगर वहाँ निमित्त आदिक न निरखना । शुद्ध पर्याय है, द्रव्यकी है, वह द्रव्यसे प्रकट हुई है । द्रव्य मे है याने उसका षट्कारकपना उस ही एक पदार्थमे लगता हुआ जानें तो शुद्धनिश्चयनयका है । जैसे भगवानका केवलज्ञान, प्रभु केवलज्ञानी है । तो अब उसे इस तरह देखना कि प्रभुकी स्वाभाविक पर्याय है, प्रभुसे हुई है, प्रभुने की है, प्रभुकी ही ज्ञानसाधनासे हुई है, उसका फल प्रभु ही पाते हैं । प्रभुके प्रथम केवलज्ञानके बाद द्वितीय केवलज्ञान हुआ है और प्रभुकी आत्मा मे ही यह पर्याय है । इस तरह शुद्ध आत्माकी पर्यायको उस ही द्रव्यसे सम्बन्ध रखते हुए

निरखें तो शुद्धनिश्चयनय है। अब यहाँ यह समझनेकी बात है कि अभेद ढग है ना इसमें कि शुद्ध आत्माकी यह पर्याय है, वहीसे प्रकट हुई है, वही है, इस तरह एक अभेद नहीं किया गया, इसलिए तो निश्चयनय है और चूँकि द्रव्य और पर्यायको भेद कर ढाला, इसलिए व्यवहारनय हो जाता है। शुद्धनिश्चयनय व्यवहारनय बन जाता है, नव यह दृष्टि देते हैं कि इसमें तो इतने भेद किए गए। परमशुद्ध निश्चयनयका जो विषय है उसकी अपेक्षासे तो शुद्ध निश्चय व्यवहार है। अशुद्धनिश्चयनय अशुद्ध पर्यायको देखता, मगर उस द्रव्यके भेद कर देखता। जैसे अशुद्ध जीवकी रागपर्याय। यह जीव रागी है। जीवको ही राग हुआ, जीवमें राग हुआ, जीवके ही परिणामोसे राग हुआ, जीवके लिए राग हुआ। सब कुछ जीवमें ही उस राग पर्यायकी बात दिखी। वहाँ निमित्त न दिखा कि कर्मके उदयसे हुआ तो वह शुद्ध निश्चयनय है। और जहाँ निमित्त दिखा कर्मका उदयका निमित्त पाकर राग पर्याय हुई तो यह व्यवहार बन गया, क्योंकि जहाँ दो द्रव्योंकी दृष्टि हुई तो वह व्यवहार कहलाता है। तो ये परमशुद्ध निश्चयनय, शुद्धनिश्चयनय, अशुद्धनिश्चयनय—ये तीन तो निश्चयनय हैं और इसकी पद्धति अभेद विधि है। और जहाँ दो द्रव्य या एक द्रव्यका दूसरेपर प्रभाव जैसी बात, निमित्त आदिक कथन यह सब व्यवहारनय कहलाता है। तो इन नयोसे वस्तुका परिचय हुआ करता है। आत्मा कैसा है, कैसा बनता रहता है, यह सब परिचय नयोके ज्ञानसे बनता है। अब नैगम आदिक जो ७ नय हैं उन ७ नयोका इन अध्यात्मनयोसे मेल किया जाय तो अभेद विधिसे जाना गया तो नैगम सग्रह व्यवहार यह निश्चयनयमें गर्भित होगा, और भेद-विधिसे जैसे व्यवहारनय यह व्यवहारनयमें गर्भित होगा। ऋजुनय यह शब्दनय, समभिरूढनय, एवभूतनय—ये व्यवहारमें भी गर्भित होते और कोई अभेद विधि बन जाय तो निश्चयनयकी भी झलक होती है।

नैगमनय व संग्रहनयका एक अध्ययन—सूत्रमें कहे गये ७ नय ये पदार्थोंके अधिगम करनेके भले उपाय है। इनको नैगमनय तो सकल्पसे ग्रहण करता जिसे आग ही सिलगा रहे है, और कोई कहता कि क्या करते ? तो कहते कि रसोई बनाते, रोटी बनाते। इसको भावी सज्ञाका व्यवहार नहीं कह सकते। जैसे कोई कहे कि राजाका पुत्र है और उसे कोई राजा कहता है तो चूँकि आगे राजा होगा, इसलिए उस कुमारमें राजाका व्यवहार है, ऐसा नैगमनयका विषय नहीं है, क्योंकि वैसे तो राजपुत्र मौजूद है जिसमें कि भावी सज्ञाका व्यवहार है, पर यहाँ तो कुछ मौजूद ही नहीं हैं नैगमनयमें। न चावल रखे, न रोटी रखी, लकड़ी जला रहे और फिर उसमें व्यवहार है तो केवल संकल्पका व्यवहार है, इसलिए नैगमनयका विषय अलग है। संग्रहनयमें सर्व पदार्थोंका संग्रह है। अपनी जातिका विरोध न करके सब पदार्थ आ जायें, वह संग्रहनय है। जैसे कह दिया सत् तो सत्त्वके नातेसे सब पदार्थ आ गए।

द्रव्य द्रव्यके नाते सब पदार्थ आ गए । चाहे घट हो, पट हो, जीव हो, धर्म, अधर्म, आकाश सभी सत् हैं । अब संग्रहनयमे दो किस्म होते हैं—एक तो होता है परसंग्रह याने जिसको भेद नहीं, पूर्ण संग्रह कहो । जैसे सत् द्रव्य अर्थ बस यह ही शब्द है जिससे कि सबका संग्रह हो जाता है और दूसरा संग्रहनय है अपरसंग्रह । जैसे सत्, उसके दो भेद हैं—(१) जीव और (२) अजीव । अब जीव यह अपरसंग्रह बन गया । मायने जीवमे सब जीव तो आ गए, मगर सभी चीज नहीं आयी, इसे कहते अपरसंग्रह । एक परसंग्रह, एक अपरसंग्रह ।

अब भेद करते जायेंगे तो भी भेदके अन्दर भी संग्रह जुड़ा रहता है वह अपरसंग्रह । जैसे—जीवके दो भेद हैं—(१) संसारी और (२) मुक्त । तो यह तो हो गया व्यवहार । जीव के आगे तो हो गया व्यवहार, क्योंकि उसके दो भेद किए—संसारी और मुक्त, मगर अब संसारी अकेला ही देखे तो यह हो गया संग्रहनय मायने संसारी जीवमे भी बहुतसे जीव हैं । जैसे संसारी दो तरहके हैं—जस और स्थावर तो जस और स्थावर ये दो नाम रखा तो संसारी के आगे व्यवहार बन गए, क्योंकि भेद कर डाला संसारीके । अगर एक उसमेसे जस ले लिया तो जस तो संग्रह बन गया, किन्तु जसमे अनेक जस आ गए । इस तरह संग्रहनय, अपरसंग्रहनय बनते चले जाते हैं । पूर्ण संग्रहकी बात देखिये सत्, ऐसा कहनेसे सभी पदार्थ आ गए ।

सत्का स्वयं सहज स्वरूप सत्त्व—सत्के विषयमे एक दार्शनिकका ऐसा मतव्य है कि जगतके पदार्थ अपने आप सत् नहीं है, किन्तु इनमे सत्ता जुड़ी तो ये सत् कहलाये । सत् मायने “है” तो ये पदार्थ जब सत् है तो इनमे सत्ताका सम्बन्ध हुआ । अब हर एक आसानी से समझ सकता है कि पदार्थमे क्या सत्ताका सम्बन्ध हुआ करता है ? पदार्थकी सत्ता है—यह तो व्यवहारसे कहते हैं, पर है तो स्वयं सत् । कोई पदार्थ है तो अपने आप है । कही ऐसा नहीं है कि उसमे सत्ताका सम्बन्ध जुड़े तब वह सत् कहलाये । जैसे मनुष्य है, अब मनुष्यमे मनुष्यत्व हुआ करता । तो क्या ऐसा है कि मनुष्यत्वका उसमे सम्बन्ध जुटाये तब मनुष्य कहलाये ? अरे वह है मनुष्य तो मनुष्य है ही अपने आप । उसका जो विचार है, भाव है वह मनुष्यत्व है । तो ऐसे ही सब पदार्थ खुद सत् हैं । कही यह नहीं कि पदार्थमे सत्ताका सम्बन्ध लगाया गया हो तो सत् कहलाये । अगर पदार्थमे सत्ताका सम्बन्ध लगानेसे सत् कहलाये तो यह बतलाओ कि जब सत्ताका सम्बन्ध न हुआ था उससे पहले यह सत् था या नहीं ? अगर पहले सत् था तो सत्त्व था ही, फिर सत्ताका सम्बन्ध जोड़नेकी क्या जरूरत रही ? अगर कहो कि सत् न था तो सत्ताका सम्बन्ध किससे जोड़ना ? वह तो था ही नहीं । तो जो चीज है वह स्वयं है, अपने आप है, कोई सत्ताका सम्बन्ध जोड़नेसे नहीं है । कितने सत् है ? अनन्तानन्त जीव, अनन्तानन्त पुद्गल, एक धर्मद्रव्य, एक अधर्मद्रव्य, एक आकाशद्रव्य और असंख्यात कालद्रव्य । ये सत् अपने आप सत् हैं, अनादिसे हैं । कभी नष्ट न होंगे । अच्छा

फिर थोड़ा यह भी सोच सकते कि सत्ताका सम्बन्ध जुड़ जाय तो उससे सत्तावान कहना चाहिए, न कि सत् कहना चाहिए : जैसे धनका सम्बन्ध जुड़ गया, तो उसे धनवान कहते हैं न कि स्वयं धन कहते हैं।

जैसे गायका सम्बन्ध हो गया तो गाय वाला कहेंगे, गाय न कहेंगे मनुष्यको, ऐसे ही ये पदार्थ अगर सत्ताके मेलसे सत् कहलाये तो सत्ताका मेल होनेसे सत्तावान कहना चाहिए, न कि सत्। तो सभी पदार्थ खुद सत् है, कोई सत्ताके सम्बन्धसे सत् नहीं हैं।

सत्के छोटे साधारणगुणोंकी सत्से अनन्यता—यहाँ यह बात समझनी कि जो सत् होता है वह स्वयं सत् है, इसका नाम है अस्तित्व। गुण यह गुण पदार्थका ही है और अपने स्वरूपसे सत् है, पररूपसे सत् नहीं, क्योंकि व्यक्ति तो अनन्त है, जीव अनन्त है, पुद्गल अनन्त है। तो प्रत्येक जीव अपने स्वरूपसे है, दूसरेके स्वरूपसे नहीं है। प्रत्येक परमाणु अपने स्वरूपसे है, दूसरेके स्वरूपसे नहीं है। मगर सब सत्ताकी दृष्टिसे सत् कहलाते हैं। कहीं ऐसा नहीं कि सारे पदार्थ मिलकर कोई एक सत् कहलाते हो और फिर ये उसके अनुकूल हो। प्रत्येक पदार्थ जुड़े-जुड़े हैं, पूर्ण पूर्ण सत् है। उनका काम उन ही में अपनेमें अकेलेमें होता है और उनको जाति अपेक्षासे कह दिया कि ये सब सत् है। तो जो सत् होता, जो पदार्थ होता वह अपने स्वरूपसे सत् है, पर रूपमें सत् नहीं। जो पदार्थ होता वह निरन्तर परिणमता रहता है। कोई समय ऐसा नहीं हो सकता कि जिस समय कोई परिणमन न हो। कोईसा भी पदार्थ हो, प्रतिसमय वह परिणमता रहेगा। तो यो अस्तित्व, वस्तुत्व, द्रव्यत्व गुणकी बात आयी। अब आगे चलें तो प्रत्येक पदार्थ अपने रूपसे परिणमता है, पररूपसे नहीं परिणमता। जीव है वह अपने ही चैतन्यरूपसे परिणमेगा, दूसरेके चेतनसे न परिणमेगा, पुद्गल आदिकके स्वरूपसे न परिणमेगा। यह है उसका अगुरुलघुत्व गुण। और सत् जितने होते हैं चाहे एकप्रदेशी हो, चाहे अनेकप्रदेशी हो, चाहे अनन्तप्रदेशी हो। प्रदेश बिना पदार्थ हो ही नहीं सकता। है तो उसका कुछ निजी क्षेत्र तो है। तो प्रत्येक पदार्थ प्रदेशवान होता है और जब प्रदेश है तो प्रमेय होता। जो है वह प्रमेय है, ज्ञेय है, जाननेमें आता है। जो नहीं वह क्या जाननेमें आये? जो है ही नहीं, वह कभी जाननेमें आ ही नहीं सकता। है ही नहीं। क्या है जानना? भले ही ऐसा लगता कि जैसे मानो गधेके सींग तो नहीं होते, मगर जाननेमें आ जाते। कभी-कभी तो कल्पनामें दिखते हैं—गधा है, सींग वैठाल लिया अपनी कल्पनासे उसके सिर पर तो ऐसा कुछ भी सोचा जाय, वहा सर्वथा असत् कुछ नहीं सोचा जा रहा। सींग तो होते हैं दुनियामें, वस उसकी कल्पना कर ली। जो कुछ है ही नहीं उसकी कल्पना ही नहीं उठ सकती। न उसके कोई शब्द ही हुआ करते। तो जितने सत् है, जो पदार्थ है वे प्रमेय हुआ करते हैं। भले हो यह बात है कि हम लोगोको छोटा

ज्ञान हैं तो हम सत्को नहीं जान सकते, मगर जो सत् है वही जाना जा सकता है, अन्य कुछ नहीं। यह नियम समझना है, यह बात प्रमेयत्व गुण बतलाती है तो इस तरह जो भी पदार्थ है उस पदार्थमें ६ साधारण गुण होते हैं—अस्तित्व, वस्तुत्व, द्रव्यत्व, अगुरुलघुत्व, प्रदेशत्व और प्रमेयत्व तो अभिन्न ६ गुण सहित पदार्थ होते हैं और वे पदार्थ सब सत् कहलाते हैं। तो एक सत् ऐसा कहनेमें सबका संग्रह हो गया। यह हुआ संग्रहनय।

नयोके विषयकी उत्तरोत्तर सूक्ष्मताके प्रकरणमें नैगम व संग्रहनयका हृदय—एक बात और समझनी है कि इन ७ नयोमें पहला नय तो स्थूल है, दूसरा नय उससे सूक्ष्म है, तीसरा उससे सूक्ष्म है, इस तरह सूक्ष्मसूक्ष्म होते जाते हैं एवभूतनय तक। तो ये स्थूल कैसे स्थूल है कि उसे सत् और असत् दोनोंका मेल कर दिया। सर्वथा असत्का मेल नहीं होता, किन्तु जो वर्तमानमें नहीं विद्यमान है उसका और जो वर्तमानमें विद्यमान है उसका मेल कर दिया। जैसे चावल धो रहे हैं और कह दिया कि भात बना रहे हैं या आटा गूँथ रहे और कह दिया कि रोटी बना रहे, तो उस समय अभी रोटी तो नहीं बनी, रोटी पर्याय तो आगेकी है, और वर्तमानमें आटा है तो आटामें रोटीका मेल बना दिया कहनेमें कि रोटी बना रहे। तो सत्में असत्का मेल किया, यह तो हुआ नैगमनय। अब उसमेंसे केवल सत् सत्को ग्रहण करें, असत्को छुर्वें ही नहीं तो हो गया संग्रहनय। तो सूक्ष्मविषय हुआ इसमें। नैगमनयसे तो सत् असत् दोनों ग्रहणमें आये और संग्रहनयसे सिर्फ सत् ग्रहणमें आया और व्यवहारनयसे सत्का भी भेद करेंगे। जैसे सत्में चेतन अचेतन दो भेद हैं तो वे सूक्ष्म बन जायेंगे। इस तरहसे ये नय उत्तरोत्तर सूक्ष्म बनते चले जाते हैं।

अब इसमें अनेक दार्शनिक तो ऐसे हैं कि जो एक सत् ही ब्रह्म है याने सारा जगत एक सत् है, उसे ब्रह्मरूप कहते। कोई ज्ञानरूप कहते, कोई शून्यरूप कहते। कोई कहते कि एक ही है, यह संग्रहनयका एकान्त है। कैसे एकान्त किया कि वास्तविकता तो यह थी कि चीजें तो अनेक हैं और वे अनेक चीजें एक जातिकी होनेसे एक कहलाती थी। जैसे—जीव। जीव अनन्त है, वे सब अनन्त जीवत्वके नातेसे जीव कहलाते हैं। जैसे गेहूँका ढेर पड़ा है तो गेहूँ तो अनेक है, पर गेहूँ गेहूँकी जातिसे उस सारे ढेरको एक कह देते हैं। यह गेहूँ किस भाव का है, और है गेहूँ उसमें बहुत, मगर एकवचनका प्रयोग करते हैं। तो ऐसे ही संग्रहनय अनेक चीजोंका संग्रह करता है, न कि सब एक ही है। जो लोग मानते कि सब कुछ एक ब्रह्म है उन्होंने संग्रहनयका एकान्त किया। जो कि स्याद्वादसे विरोध है। संग्रहनय तो अनेक व्यक्तियोंका एक जाति रूपसे संग्रह करता, ऐसा अगर देखे तब तो सही है, कह दें एक ब्रह्म, क्या हर्ज है? मगर जाति अपेक्षा कहे तो सही है और ऐसा ही मान लें कि सब कुछ एक ही ब्रह्म है तो दूसरा कुछ है ही नहीं अन्य, तो यह तो केवल एक स्वप्नकी बात है, भूठ है,

मिथ्या है। तो यह मतव्य ठीक न रहा। स्याद्वाद विधिसे समझनेसे सारे मतव्य सही हो जाते हैं और स्याद्वादको छोड़ दें तो सब मिथ्या हो जाते हैं। तो सग्रहकयने अनेक सत्का सग्रह किया।

नयोकी उत्तरोत्तर सूक्ष्मताके प्रकरणमे व्यवहारनयका हृदय—अब द्रव्यार्थिकनयका तृतीय भेद व्यवहारनय है उसका वर्णन करते हैं। व्यवहारका [अर्थ है वि अवहार, वि मायने विधिपूर्वक, अवहार मायने अवहरण करना याने सग्रहनयसे विधिपूर्वक अवहरण करना सो व्यवहार है। सग्रहनयसे जिन अर्थोंका ग्रहण किया गया था उनके भेदरूपसे जानकारी करना यह व्यवहार कहलाता है। यह व्यवहारनय पर्यायार्थिकनय नहीं है, द्रव्यार्थिकनय है, इसलिए पर्यायकी प्रधानतासे इसे नहीं जाना जा रहा, किन्तु जाना जा रहा है द्रव्यकी प्रधानतासे, किन्तु अवहरण किसी न किसी अंशमे पर्यायको किए बिना नहीं होता, पर व्यवहारनयकी दृष्टि द्रव्यपर है। सग्रहनयसे ग्रहण किए हुएका विधिपूर्वक अवहरण करना, इसमे विधिका क्या मतलब है, याने सग्रहनयसे जो ग्रहण किया गया पदार्थ है वही आनुपूर्वी रूपसे उसका व्यवहार बन सके, इस तरहकी विधि होती है। जिस सर्वसग्रहनयने अर्थात् परसग्रहनयने सत् का ग्रहण किया था। अब सत् इतना ही मात्र कहा, उसमे विशेषकी अपेक्षा न रहे तो उससे व्यवहार तो नहीं बन सकता है। प्रयोग न होगा, काम न होगा, इस कारणसे व्यवहारका आश्रय किया जाता है। तो उस सत्के विशेष समझनेके लिए दो रूप रखे—द्रव्य और गुण। यहा सत् नाम है द्रव्य गुणका अभेद एक भावरूप सत् और उस सत्का जो द्रव्य और गुण भेद किया है तो उसमे द्रव्यके मायने तो है एक अन्वयरूप तत्त्व और गुणके मायने है अन्वय-शक्तिरूप तत्त्व। तो सग्रहनय जहा सत्को विषय करता है वहाँ द्रव्य और गुणकी चर्चा हो तो व्यवहार है। अब द्रव्यगुणमे से एक द्रव्यको एक इकाईमे रखा जाय याने सग्रहसे आक्षिप्त किए गए द्रव्यके द्वारा याने जिसमे जीव अजीवकी विशेषता न लगाई जाय उस विशेषताकी अपेक्षाके बिना उस सग्रहनयका ग्रहण किये गये द्रव्यके द्वारा भी व्यवहार नहीं बनता। तब उस जीवका विधिपूर्वक अवहरण करना, भेद करना कि वे द्रव्य जीवद्रव्य और अजीवद्रव्य दो प्रकारके हैं, ऐसे दो प्रकार कर लेनेसे अब इसका व्यवहार बनने लगता है। अब जीव और अजीवका सग्रहनयसे ग्रहण किया। यह सग्रहनय जिस आशयसे ग्रहण किया गया उस जीव अथवा अजीवसे भी व्यवहार नहीं बनता। तो फिर जीवके भेद किए जायें देव नारकी तिर्यच मनुष्य अथवा अजीवके भेद किए जायें घट पट आदिक तो लो अब उसके अनुकूल व्यवहार बनने लगा और लो यो व्यवहारका आश्रय हो गया। चीज वही है। विशेषकी अपेक्षा न हो तो व्यवहार नहीं बनता। विशेषकी अपेक्षा बन जाय तो व्यवहार बनता। जब तक विशेषकी अपेक्षा नहीं तब तक वह सग्रहनयका विषय है और जहाँ विशेषकी अपेक्षा हुई

कि व्यवहारनयका विशेष होता है। अब नयका निक्षेपोके साथ कैसा मेल होता है ? तो निक्षेप है चार, नामनिक्षेप, स्थापनानिक्षेप, द्रव्यनिक्षेप और भावनिक्षेप—इन चार निक्षेपोमे तो नाम स्थापना, द्रव्य तीन निक्षेप संग्रहनयसे ग्रहण किए जाते हैं, अतएव दो निक्षेपोसे व्यवहार नहीं बनता। व्यवहारके लिए भावनिक्षेप समर्थ है। यहाँ प्रमाण और नयोसे वस्तुका अधिगम होता है। यो वस्तुकी जानकारीके उपायोके प्रसंगमे नयोका विवरण चल रहा है। नय द्रव्यार्थिक, पर्यायार्थिक ऐसे दो प्रकारके होते हैं। द्रव्यार्थिकनयमे नैगम, संग्रह, व्यवहार ये तीन नय हैं और उन तीनोंमे भेद करके जानना यह व्यवहारनय है। यह द्रव्यार्थिकनयका एक नीचा अन्तिमरूप है। द्रव्यार्थिकनयसे एक सामान्य द्रव्यका बोध किया जाता है।

पर्यायार्थिकनयमे ऋजुसूत्रनयकी अर्थनयरूपता—अब पर्यायार्थिककी बात कहते हैं। पर्यायार्थिकका अर्थ है—पर्याय ही जिसका प्रयोजन है, सो पर्यायमे और भेद क्या ? वह तो भेदरूप अश है। इसलिए पर्यायार्थिकनयमे अर्थनय तो एक ही है—ऋजुसूत्रनय। अब उस ही एक अर्थके ऋजुके द्वारा विषय किए गए पर्यायके शब्दभेदसे और रुढिसे और तत्क्रिया निष्पत्तिकी दृष्टिसे तीन भेद और होते हैं, वे भी पर्यायार्थिकनय कहलाते हैं। यहाँ पर्यायार्थिकनयमे जो अर्थनय है उसका नाम है ऋजुसूत्रनय। ऋजु मायने एक सूत्रपात, उसकी तरह जो ऋजुको जाने उसका नाम है ऋजुसूत्र याने जैसे कारीगर सूत्रपात करके सूतसे एक तत्र बनाता उसी प्रकार इस नयकी दृष्टिसे द्रव्यमे प्रथम क्षणकी परिणतिको निरखकर एक वहाँ विशेष तत्रकी तरह बनाता है, ऐसी दृष्टिको ऋजुसूत्रनय कहते हैं। ऋजुसूत्रनय समस्त त्रिकाल विषयोका उल्लेखन कर, उसकी अपेक्षा न रख वर्तमान विषयके कालको ही ग्रहण करता है, याने वर्तमान क्षणकी पर्याय मात्र इस नयका विषय है। तीन कालकी पर्यायमे अतीत कालकी पर्याय तो नष्ट ही हो चुकी। उससे तो व्यवहार प्रयोगका काम क्या बनेगा ? भविष्यकालकी पर्याय उत्पन्न हुई नहीं, उससे भी कार्य कुछ न बनेगा ? व्यवहार न हो सकेगा। इस कारण इस पर्यायार्थिकनयमे इस वर्तमान पर्यायकी ही एक नजर रखी गई है।

जैसे कोई कहे कि आँवलेमे दवाई है तो आँवलेके पहले और अन्तकी स्थितियाँ तो दवाईमे नहीं आती। उसका अर्थ ही यह है कि जब उसमे रस उत्पन्न हुआ है, ऐसा आँवला दवाई है। पहिली अवस्थामे रस अल्प था, अगली अवस्थामे वह रस रहता नहीं। तो जैसे वहाँ एक बीचकी प्रथम स्थिति उपकारी है, ऐसे ही पर्यायोमे प्रथम क्षणका पर्याय ही एक अर्थक्रिया करता, काम करता। पर सूक्ष्म दृष्टि करके देखें तो वह भी प्रयोगमे नहीं आता। तब तो ऋजुसूत्रनयका विषयमात्र जान जान लेना इस नयका प्रयोजन है।

ऋजुसूत्रनयकी अप्रयोज्यता व अव्यवहार्यता होनेसे मात्र विषयज्ञप्तिके लिये नयरूपता—यहाँ कोई ऐसी आशका रख सकता है कि ऋजुसूत्रनयका विषय क्या बताया जाय ?

जो कहा जायगा वह या तो अतीतको सकेत करेगा या भविष्यको सकेत करेगा या हो चुका या होगा । हो रहेका सकेत करने वाला शब्द क्या है ? तो सुनो, इसे पच्यमानपक्व ऋजुसूत्र-नयसे कहा जायगा । जैसे चावल पकाये तो वर्तमान अवस्था क्या ? पक रहा, - पक गया, उनमें विरोध न समझना, क्योंकि वह पक रहा, पका कहलाता है, क्योंकि पहले समयमें यदि कोई अंश न बना, पका तो दूसरे क्षणमें भी न पका, तीसरेमें भी न पका । कभी एक ही समयमें तो पक नहीं जाता । फिर तो पाकका अभाव ही हो गया और पक गया, ऐसा बोल नहीं सकते । तब उसे बोलेंगे पच्यमानपक्व । जैसे किसी अनाजके बर्तनका नाम रखा प्रस्थ, प्रकर्ष रूपसे जिसमें गेहूँ आदिक ठहर सकें उसे प्रस्थ कहते हैं । तो जब मापा जा रहा है तब वह प्रस्थ है, शेष समय नहीं । जैसे कोई आनेके बारेमें पूछे कि भाई आज तुम कहाँसे आ रहे हो ? तो वह कहता है कि कहींसे नहीं आ रहे, क्योंकि जिस समय पूछा जा रहा है तो वह तो बैठा हुआ है और बैठे हुएमें पूछ रहे कि कहाँसे आ रहे ? आ कहाँ रहे, चल कहाँ रहा, बैठा ही तो है । उस कालमें तो चलनेकी क्रिया नहीं हो रही है । तो ऋजुसूत्रनयका ऐसा वर्तमान क्षणका विषय है कि वह व्यवहारके अयोग्य है, फिर भी पर्याय तो है, समयमें जानने का तो है । क्या हो रहा है ? ऋजुसूत्रनयकी दृष्टिमें विशेष्यविशेषण भाव भी नहीं कहा जा सकता ।

जैसे कोई विशेषण लगाया काला कौवा, तो काला तो कालेमें ही कृष्णत्व रखता है और कौवा कौवामें ही काकपना रखता है । कृष्णत्व काकमें नहीं, काकमें कृष्णत्व नहीं । कृष्ण कृष्णात्मक है । वह काकात्मक नहीं । यदि काला कौवा स्वरूप हो जाय तो जो-जो काले हैं वे सब कौवा कहलाने लगेंगे और कौवा अगर कृष्णादिक हो जाय तो उसी शरीरमें जो अन्य वर्ण हैं सो अन्य वर्ण न रहना चाहिए । खून भी काला हो, हड्डी भी काली हो तब कहा जाय कौवा काला । तो ऋजुसूत्रनयकी दृष्टि एक ऐसे क्षणपर है कि जिससे व्यवहार नहीं बनता । केवल एक जानकारोका विषय बनता है । ऋजुसूत्रनयकी दृष्टिमें समानाधिकरण भी नहीं बनता । शक्ति शक्तिरूप है, पर्याय पर्यायरूप है । यह सब वर्णन कि एक पदार्थ है, उसमें गुण है, उसमें पर्याय है, यह पर्यायार्थिकनयका विषय नहीं है । यह तो द्रव्यार्थिकनयका भेदगत व्यवहारनयका विषय है । व्यवहारनय वर्तमान पर्याय मात्रको ग्रहण करता, जिसमें निर्णय कुछ नहीं पडा हुआ है और न उसका आश्रय लेकर निर्णय ही किया जाना चाहिए, क्योंकि पर्यायार्थिकनय तो केवल वर्तमान पर्यायमात्रको विषय करता, निर्णयके लिए वह किसी भी रूपमें समर्थ नहीं है, वह तो ऐसी वर्तमानपर्यायको ग्रहण करता कि जहाँ उत्तरक्षण और पूर्वक्षणसे कुछ सम्बन्ध न रखा हो । इस नयकी दृष्टिमें कोई यह भी व्यवहार नहीं कर सकता कि अगर ठूकानमें रुई जल रही हो तो वह कह सकेगा इस दृष्टिमें कि रुई जल रही

है, क्योंकि क्षणको देखिये—जो जल रही है वह रुई नहीं, जो रुई है वह वर्तमानमे जल नहीं रही । इस प्रकार ऋजुसूत्रनय एक क्षणके ही मात्र तत्त्वको देखता है । वहाँ न कार्य कारण भाव है, न विशेष्यविशेषण भाव, न समानाधिकरण भाव, किन्तु एक क्षण बिजली दृशनकी तरह एक वर्तमान पर्याय मात्रका अवलोकन हो जाना ही इस पर्यायार्थिकनयका प्रयोजन है । यहाँ कोई यह आशंका कर सकता है कि जब व्यवहार ऋजुसूत्रनयमे नहीं तो कोई व्यवहार बनता नहीं, भोजन पान आदिकका व्यवहार बनता नहीं, कोई चीज भी तैयार हो सकती । सारे व्यवहारका लोप हो जायगा । तो इस शंकाका समाधान यह है कि व्यवहार बना रहे यह कोई मंशा नहीं है नयोकी । जहाँ हो सकना है व्यवहार हुआ । इस प्रकारकी दृष्टिमें व्यवहार नहीं बनता है तो मत बनो । यह तो वर्तमान पर्यायमात्र विस प्रकार है, कैसा अवक्तव्य है, अप्रयोजन है, अव्यवहार्य है, इतने मात्रका दर्शन इस नयमे कराया गया है । व्यवहारकी सिद्धि पूर्वनयसे हो जायगी और व्यवहारकी सिद्धि पर्यायार्थिकनयके भेद रूप व्यवहारनयसे होती है ।

नयोकी उत्तरीतर सूक्ष्मताके प्रसंगमे शब्दनयका विवरण—अब यहाँ ऋजुसूत्रनयसे एक वर्तमान पर्याय जाना, इतनी बात तो आयी । अब उसमे भी कई और भेद हो सकते हैं । इसका वर्णन शब्दनय समभिरूढ और एवभूतमे होगा । यद्यपि अन्तिम तीन नयोके भेदसे अर्थ मे भेद नहीं पड़ता, क्योंकि ऋजुसूत्रनयका विषयभूत जो अर्थ है वह एक अन्तिम भेद है । एक क्षणसे और भेद क्या बनेगा ? लेकिन एक क्षणके विषयको शब्दों द्वारा भेद करना इन नयोका प्रयोजन है । शब्दनय ऋजुसूत्रनयसे ग्रहण किए गए अर्थमे शब्दोंसे अर्थ भेद करना, उपयुक्त शब्द द्वारा किसी एक अर्थको ग्रहण करना प्रयोजन है । शब्दका अर्थ है जो सर्व सम्पत्ति याने अर्थको कहे, अर्थका ज्ञान कराये उस नयको शब्दनय कहते हैं, याने जिस शब्दका उच्चारण किया गया है वह शब्द । जो पुरुष सुन रहा हो उसको अपने अविधेयमे जानकारी बना दे, उसीका ही नाम तो शब्द है, शब्दनय है । यह शब्दनय लिंग, संख्या, साधन आदिक का व्यभिचार दूर कर देता है याने ऋजुसूत्रनयसे तो लिंग संख्याकी विशेषता नहीं, इसकी और दृष्टि भेद न डालकर किसी भी शब्दसे कह लो, बस वर्तमान अर्थमे आना चाहिए । यहाँ तक ही मंशा ऋजुसूत्रनयकी थी । अब शब्दनय शब्दके उपयुक्त अर्थको ग्रहण करता है । जैसे एक स्वाति नक्षत्र तारा होता है । अब उस स्वाति तारा है ऐसा कथन ऋजुसूत्रनयमे तो चल जाता है, क्योंकि ऋजुसूत्रनयकी दृष्टि शब्द पर नहीं है, पर शब्दनय यह कहता है कि स्थिति तारा यह कहना उपयुक्त नहीं है, क्योंकि स्वाति है पुल्लिंग और तारा है स्त्रीलिंग । स्त्रीलिंगके साथ पुल्लिंगको कहना, पुल्लिंगके साथ स्त्रीलिंगको कहना यह शब्दनयमे दोषकी बात है ।

जैसे कोई कहे विद्या याने ज्ञान तो विद्या स्त्रीलिंग और ज्ञान नपुंसक । तो इसका कैसे जोड़ सही बन रहा ? कोई कहे कि आयुध शक्ति है, आयुध मायने हथियार, आयुध है नपुंसकलिंग, शक्ति है स्त्रीलिंग । इन दोनों शब्दोंका मेल कर देना ऋजुसूत्रनयमे, तो क्षम्य है, पर शब्दनयकी दृष्टिमे क्षम्य नहीं है । वे इसे दोष समझते हैं कि अन्य लिंगकी सिद्धि के साथ अन्य लिङ्गका सम्बन्ध बनाना । इसी प्रकार सख्याका व्यभिचार भी शब्दनयको पसद नहीं है । जैसे बहुतसे आमके पेड़ है और उसे यो कहना कि यह आम्र बन है । तो ऋजुसूत्रनय तक यह बात चलती थी, वहाँ शब्दकी मुख्यता नहीं, मगर आम्र तो बहुत हैं और बन एक कहा जा रहा है तो बहुतके साथ एकका जोड़ करना शब्दनयमे मजूर नहीं है । तो इसी तरह शब्दोंके भेदसे ऋजुसूत्रनय द्वारा गृहीत अर्थमे भेद करना और ऐसे भेद करते हुए परिचय करना यह शब्दनयका कार्य है ।

जैसे कोई कहे कि इसका सर्वको जान लेने वाला पुत्र होगा तो पुत्र तो होगा भविष्य मे और उस पुत्रका रख रहे हैं विशेषण—सर्व (सबको) जानने वाला तो यहाँ जान लेना तो उठतो हुई बात हुई और होगा भविष्यमे । तो भूतका भविष्यके साथ मेल बनाना यह शब्दनय को पसद नहीं है । शब्दनय तो शब्दमे जैसी ध्वनि है उस ही रूप अर्थसे मेल करेगा । तो इस प्रकारके व्यभिचार नहीं होते कि पुल्लिङ्ग शब्दके साथ स्त्रीलिंग, भूतका भविष्यके साथ मेल कराये, ये दोष शब्दनयमे नहीं हुआ करते, क्योंकि शब्दनयकी दृष्टिमे वे सब जुदे-जुदे अर्थ हैं और जुदे-जुदे अर्थका अन्य अर्थसे सम्बन्ध नहीं जोड़ा जा सकता । यदि भिन्न अर्थका भिन्नके साथ सम्बन्ध जुड़ जाय तो घड़ा कपड़ा हो जाय, कपड़ा मकान बन जाय, क्योंकि एक अर्थ दूसरे रूप होने लगा मान लिया । तो शब्दनय इतने बारीक विषयको ग्रहण करता कि ऋजुसूत्रनयसे जो अर्थ ग्रहण किया गया उसमें भी शब्दभेदसे भिन्न भिन्न रूपमे ग्रहण करता है । यहाँ कोई कहे कि इस तरहसे तो लोबका, सिद्धान्तका, व्यवहारका विरोध हो जाता है । तो उत्तर यह है कि विरोध होने दो । यहाँ तो ऐसी चर्चा चल रही है कि किस नयमे क्या तत्त्व नजर आता है ? व्यवहार कैसे द्रव्यार्थिनयके भेदाभेद व्यवहारसे चलेगा । तो यहाँ तक शब्दनयसे ऋजुसूत्रनयमे ग्रहण किए गए अर्थमे और भी भेद करके जुदा-जुदा पहिचाना ।

नयोकी उत्तरोत्तर सूक्ष्मताके प्रसंगमे समभिरूढनयका प्रतिपादन—अब इस ऋजुसूत्रनयके विषयसे और सूक्ष्म विषय है समभिरूढनयका । तो शब्दभेदसे अर्थभेद किया । अब समभिरूढनयमे एक शब्दके अनेक अर्थ है । उन अनेक अर्थोंको तो शब्दनयने जाना, पर समभिरूढनय उन अनेक अर्थोंमे से एक पदार्थ जो कि समभिरूढ है, प्रसिद्ध है, लोकसम्मत है, उसको ही ग्रहण करना, यह समभिरूढनयका अर्थ है । समभिरूढका अर्थ है नाना अर्थोंको एक अर्थमे ही अभिमुखताको रूढ करे वह समभिरूढ है । जो एक अर्थ पकड़ा गया समभिरूढनय

वह अन्य वस्तुमें संक्रमण नहीं करता । जैसे कि तीसरा शुक्लध्यान बनाया है सूक्ष्मक्रिय, वह वितर्करहित है, परिवर्तनरहित है, क्योंकि यह सूक्ष्म कार्य योगमें हुआ करना है । इसी प्रकार समभिरूढनयसे जो कोई बोला गया शब्द, जैसे गौ तो यह शब्द यद्यपि अनेक अर्थोंमें लग रहा है तो भी एक अर्थमें ही वर्तमान होता है । गौ के अर्थ, अनेक है—कान्ति, वाणी, किरण, पर अर्थ लिया गया गाय पशुसे । तो समभिरूढमें यह मशा है कि एक अर्थका एक पदार्थके ही साथ प्रयोग होवे, क्योंकि शब्दभेद है तो अर्थभेद भी अवश्य होना चाहिए । तो नाना अर्थों में लगने से यह समभिरूढ कहलाता है, याने जो शब्द जिस पदार्थमें प्रसिद्ध है उसका वही वाच्य होता है, ऐसी समभिरूढकी मशा है, क्योंकि प्रत्येक अपने आपमें ही रहने वाला होता है ।

नयोंकी उत्तरोत्तर सूक्ष्मताके प्रसंगमें एवंभूतनयका विवरण—अब समभिरूढनयसे और सूक्ष्मनय है एवभूत । जिस स्वरूपसे, जिस अविधेयसे याने शब्दकी जो मशा है उस रूप क्रियासे जो हो उसे उस ही क्रियासे निश्चय करना सो एवभूत नय होता है । जैसे राजाका अर्थ है शासन करना, राज्य करना, वह कभी किसी जगह खेल रहा हो तो वह राजक्रिया नहीं कर रहा उस समय उसमें राजत्व नहीं है । जैसे इन्द्र शब्दका अर्थ है विलय, ऐश्वर्य वाला होना । तो जब अपना ऐश्वर्य कला दिखा रहा उसी समय वह इन्द्र है, अन्य समय उसे इन्द्र कहना युक्त नहीं है, क्योंकि जिस समय जो क्रिया हो रही है, उस क्रियामें ही वह है, पूर्व उत्तर कालमें वह क्रिया नहीं है तो उस शब्दके द्वारा वह वाच्य नहीं हो सकता । इस नयकी दृष्टिमें तो इन्द्रके ज्ञानमें लग रहा आत्मा ही इन्द्र कहलाता है । अग्निके ज्ञानमें लग रहा अग्नि ही इन्द्र कहलाता । षट्षडागम ग्रंथमें बताया है कि एवभूत नयसे नारकी कौन है जो नरक पर्याय सम्बन्धी ज्ञानसे परिणत हो रहा है ।

यहाँ कोई यह शका कर सकता है कि यदि अग्निके ज्ञानमें परिणत जीवको ही अग्नि कह दिया जाय तो अग्निको जलाने वाली होती है तो क्या वह जल उठेगा ? इसका समाधान यह है कि एवभूतनयमें आगमभाव अग्निकी बात कही जाती है । यो आगमभाव अग्नि तो अग्नि ही है, उसमें दाहकत्व तो है, पर अग्निके स्वरूपको जानने वाले आगम भाव निक्षेपकी अपेक्षा अग्नि कहलाती है तो वह तो आगम भाव रूप है । एवभूतनय, समभिरूढनयसे भी सूक्ष्म है । तो ये सातो नय उत्तरोत्तर सूक्ष्म विषय वाले होनेसे इनका क्रम यो रखा गया है कि ताकि यह ज्ञात हो कि अगला-अगला नया कारण पूर्व-पूर्व नय होता है । तो पहले-पहले के जो महान् विषय है उस ही के अन्तर्गत अल्प-अल्प विषय वाले नय होते जाते हैं । तो ये सब नय जब गौण प्रधान रूपसे समझें जो पर सापेक्ष हो जाते हैं, इस तरहका कोई परिचय करे तो ये सम्यग्दर्शनके हेतु होते हैं, और यदि ये स्वतंत्र-स्वतंत्र ही अपने-अपने विषयकी जानकारी भर रखनेका प्रयोजन पूर्ण करें तो ये सम्यग्दर्शन जैसे विशुद्ध परिणामकी उत्पत्तिमें

कारण नहीं हो सकते ।

नयोके विवरणकी तीन पद्धतियाँ—वस्तुके स्वरूपके जाननेके उपाय मुख्यतया प्रमाण और नयोको कहा है, जिसमे प्रमाणके वर्णनके बाद नयोका वर्णन चल रहा है । ये नय एक साधारण पद्धतिमे तो ७ प्रकारके हैं । जैसा सूत्रमे कहा है कि अध्यात्मपद्धतिसे चार प्रकारके हैं—परमशुद्धनिश्चयनय, शुद्धनिश्चयनय, अशुद्धनिश्चयनय और व्यवहारनय । परमशुद्धनिश्चयनय तो अखण्ड एक स्वरूपको विषय करता है । शुद्धनिश्चयनय शुद्ध पर्यायको द्रव्यके साथ एकतारूपसे देखता है अर्थात् वहाँ किसी परपदार्थपर दृष्टि नहीं है । किसके अभावसे स्वभावपर्याय हुई, यह भी वहाँ कल्पना नहीं है । अशुद्धनिश्चयनयके विषय है जीवके अशुद्ध परिणामन । यह अशुद्धनिश्चयनय अशुद्ध पर्यायको जीवके साथ ही जोड़ता हुआ देखता है । किसका निमित्त पाकर हुआ है, ऐसी कल्पना नहीं करता और न किसी अन्य पदार्थपर दृष्टि रख रहा है । व्यवहारनय एक विकारके तथ्यको प्रकट करता है अथवा समस्त नयोके प्रतिपादनकी विधि बनाता है । तीसरी पद्धति है बुद्धिशब्दार्थपद्धति याने ज्ञाननय, अर्थनय और शब्दनय । ज्ञाननय तो नैगमनय है, इसमे ज्ञानरूप विषय है, अर्थनय, सग्रहनय, व्यवहारनय और ऋजुसूत्रनयके विषयको जानता है । शब्दनय, समभिरूढनय और एवभूतनय—इन तीन नयोके विषयको जानना है ।

नयोकी व्यापकविवरणवाली पद्धतिमे द्रव्यार्थिक हेतुक निश्चयनयके प्रथम प्रकारका दिग्दर्शन—अब चौथी पद्धति देखिये एक व्यापक विवरण वाली पद्धति । इस पद्धतिके अनुसार नयके दो भेद हैं—(१) निश्चयनय, (२) व्यवहारनय । निश्चयनयके दो भेद हैं—(१) द्रव्यार्थिकहेतुक निश्चयनय (२) पर्यायार्थिकहेतुक निश्चयनय । इसी प्रकार व्यवहारनयके चार भेद हैं—उपचरित सद्व्यवहारनय (२) अनुपचरित सद्व्यवहारनय (३) उपचरित असद्व्यवहारनय और (४) अनुपचरित असद्व्यवहारनय अथवा इस पद्धतिमे व्यवहारनयके ५ भेद किए जाते हैं—(१) शुद्ध सद्व्यवहारनय (२) अशुद्ध सद्व्यवहारनय (३) स्वगात असद्व्यवहारनय (४) विगात असद्व्यवहारनय (५) स्वगात-विगात असद्व्यवहारनय । अभी, जो निश्चयनयके भेद कहे गए थे—द्रव्यार्थिकहेतुक निश्चयनय और पर्यायार्थिकहेतुक निश्चयनय । इनमे से द्रव्यार्थिकहेतुक निश्चयनयका विवरण सुनो—मूलमे इस प्रकारका अर्थ है कि जो निश्चयनय द्रव्यार्थिकनयकी विधिको विषय करता हुआ है वह है द्रव्यार्थिकहेतुक निश्चयनय । जैसे यह नय १० प्रकारोमे बँटा हुआ है, जिसमे पहला प्रयोग है—परमभावग्राहक द्रव्यार्थिकनय, याने जो वस्तुके परमपारिणामिक सहजस्वभावको ग्रहण करने वाला हो वह परमभावग्राहक द्रव्यार्थिकनय है । जैसे आत्मतत्त्व के विषयमे इस दृष्टिमे ऐसा परिचय मिलता है कि आत्मा चैतन्यस्वरूप है । नयोके समस्त

विवरणमे, सभी भेदोमे यह घटाते जाना चाहिए कि इस नयसे हमे वस्तुका किस भाँति परिचय मिलता है, और उस परिचयसे आत्मा अपने हितकी और कैसे मुडता है, इस नयने आत्माको चैतन्यस्वरूप देखा । अखण्ड, अन्य कुछ दिख ही नहीं रहा यह नय तो इस नयका प्रभाव जो आत्मापर पडता है वह तो प्रकट ही है । केवल एक चैतन्यस्वरूपपर दृष्टि होनेसे यहाँ विकल्प दूर होते है, संकट नहीं रहते, सहजस्वभावकी उपासना बनती है । जिससे कर्म-कलंक दूर होते है, मुक्तिके निकट पहुचते है । वस्तुके स्वरूपाका प्रयोजन यह है कि आत्म-अहितका त्याग करे और हितको ग्रहण करें । अहित है विकारको स्वीकार करना और हित है सहजस्वभावको स्वीकार करना, क्योंकि हित तो जीवका अनाकुल भाव है । जिसमे आकुलता मिटे वह तो हित है और जहाँ आकुलता बडे वह अहित है । तो जहाँ विकारसे लगाव रहेगा वहाँ आकुलता ही मिलेगी । विकारके लगावका आधार पाकर ही जीव बाह्य पदार्थों मे लगाव रखता है । वस्तुतः देखा जाय तो बाह्य पदार्थोंमे लगाव कोई भी नहीं रख सकता, क्योंकि बाह्य पदार्थ भिन्न पदार्थ है, आत्मा भिन्न पदार्थ है । भिन्न पदार्थ किसी दूसरे पदार्थ से सम्बन्ध नहीं रख सकता । द्रव्य, क्षेत्र, काल, भाव कुछ भी एकका दूसरेमे नहीं है । तो निश्चयतः लगाव जीवका अन्य द्रव्योमे नहीं होता, किन्तु कर्मोदयको निमित्तमात्र पाकर होने वाला जो जीवमे प्रतिफलन है, प्रतिबिम्ब है उसके साथ यह जीव लगाव करता है । सो ये विकार परभाव है, औपाधिक है, जीवके स्वरूप नहीं है । उसे परमभावग्राहक द्रव्यार्थिकनय ने स्वीकार भी नहीं किया । तो इस दृष्टिमे जीवको आकुलता नहीं रहती और अपने निराकुल स्वरूप हितको इस नयके माध्यमसे पा लेता है । सर्वत्र नयोके विवरणमे यह ध्यान रखना चाहिए कि कोई भी नय निरपेक्ष होकर सत्य नहीं होते, सापेक्ष होकर ही सत्य होते है । तो यह सापेक्षता उस समय दृष्टिमे तो नहीं, किन्तु प्रमाणसे अधिगम होता है, अतएव उसकी जानकारीमे वह सब अपेक्षा पडी हुई है । तो इस प्रकार प्रमाणसे जाने गए पदार्थमे फिर नयोसे जाननेको सही नय कहते है ।

भेदकल्पनानिरपेक्ष शुद्ध द्रव्यार्थिक नामका द्रव्यार्थिकहेतुक निश्चयनय—द्रव्यार्थिक हेतुक निश्चयनयका दूसरा प्रकार है भेदकल्पना निरपेक्ष शुद्ध द्रव्यार्थिकनय । इस नयके नाम से ही अर्थ निकल आता है याने भेदकल्पना जहाँ नहीं होती, भेदकल्पनाकी अपेक्षासे अलग रहकर याने भेदकल्पना न करके अभिन्न वस्तुके ग्रहण करने वाले नयको भेदकल्पना निरपेक्ष शुद्ध द्रव्यार्थिकनय कहते है । इस दृष्टिमे ग्रहण किए गए एक शुद्ध द्रव्यको अर्थात् परसे भिन्न और निजके एकत्वमे तन्मय, पर गुणपर्यायोसे अभिन्न देखा गया है । भेदकल्पना नहीं की, इसके एवजमे अभेदरूपसे निरखना चल रहा है । जैसे आत्मा अपने गुण और पर्यायोसे अभिन्न है, इस नयका प्रभाव आत्मापर क्या पडता है, यह बात समझनेके लिए इसमे विप-

रीतनयकी दृष्टिके प्रभावसे पहले समझिये— जब कोई जीव आत्माको इस तरह देखे कि इसमें गुण है, पर्याय है, गुण अनन्त है, प्रत्येक गुणकी पर्याय होती है, ऐसा प्रतिसमय उतनी ही पर्यायें हैं और फिर अगले-अगले समयमें जुनी-जुदी पर्यायें होती हैं, हैं तो यह विवरण ही। वस्तुके बारेमें प्रतिपादन इस तरह भी होता है, पर यो भेद करके दृष्टि रखनेसे एक निर्विकल्पता अथवा समाधिका अवसर नहीं होता और जहाँ समस्त गुण पर्यायोसे अभिन्न एक द्रव्यको ही देखा वहाँ विकल्प शान्त होते हैं और यह समाधिके अवसरका पात्र होता है। तो इस नयकी दृष्टिमें इस जीवने अपने आपमें एक अद्भुत प्रभाव पाया। यह प्रभाव तब ही बन सका जब प्रमाण द्वारा ग्रहण किए गए आत्मपदार्थमें इस दृष्टिसे निरखा गया है।

स्वद्रव्यादिग्राहक द्रव्यार्थिक नामका द्रव्यार्थिकहेतुक निश्चयनय—द्रव्यार्थिकहेतुक निश्चयनयका तीसरा प्रकार है स्वद्रव्यादिग्राहक द्रव्यार्थिकनय अर्थात् अपने द्रव्य, क्षेत्र, काल, भावकी मुख्यतासे वस्तुको ग्रहण करना इस नयका काम है। जैसे आत्मतत्त्वके बारेमें यो निरखना कि यह मैं आत्मा अपने द्रव्य, अपने क्षेत्र, अपने काल और अपने भावसे हूँ अर्थात् जो मैं हूँ शक्तिरूप, परिणामरूप ऐसा यह मैं पूरा पदार्थ अपने ही द्रव्यसे हूँ, ऐसा निरख रहा है यह नय। साथमें यह भी बात लगी है कि परद्रव्यसे मैं नहीं हूँ। पर यह सब प्रमाणसे जान लिया गया था, तो प्रमाणसे जाने हुए आत्मपदार्थके विषयमें इस नयसे समझा जा रहा कि मैं अपने द्रव्यसे हूँ, अपने क्षेत्रमें हूँ। जो मेरा निज क्षेत्र है, आत्मप्रदेश है, उन रूपसे मैं हूँ, किसी परके प्रदेश रूपसे मैं नहीं हूँ। जो सत् होता है वह स्वतन्त्र होता है, वह अपने आपके सर्वास्तित्वसे अपने आप सत् रहता है। तो यह मैं आत्मा अपने क्षेत्रमें हूँ, यह इस नय में जाना। यह मैं आत्मा अपने कालसे हूँ। मैं पदार्थ हूँ तो मुझमें प्रतिसमय परिणामन होता रहता है। जो मेरा परिणामन है वह मेरा काल है, स्वकाल है। मैं स्वकालसे हूँ। इसके साथ यद्यपि यह भी बात लगी हुई है कि परकालसे नहीं हूँ, किन्तु यह समझ प्रमाणकी है और प्रमाणसे समझे गए ही पहलूमें इस नयसे जाननेका प्रभाव होता है। मैं अपने परिणामनसे हूँ, अपनी पर्यायको अपनेमें ही विकसित करता हूँ, ऐसा इस नयमें देखा जा रहा है। मैं अपने भावसे हूँ अर्थात् मेरी शक्ति, मेरा बल मेरेमें ही है और उस ही भावसे रहता हूँ। ये ही शक्तियाँ गुण कहलाती हैं, ये ही शक्तियाँ अभेददृष्टिसे स्वभाव कहलाती हैं। मैं अपने स्वभाव से हूँ, अपने गुणोंसे हूँ, इस प्रकारकी दृष्टि इस नयमें होती है। इस दृष्टिका फल यह है कि जहाँ निःशकतापूर्वक यह बोध चल रहा है कि मैं अपने द्रव्य, क्षेत्र, काल, भावसे हूँ। तो इस प्रकारके दर्शनमें इस जीवको सकट, आकुलताका कोई अवसर नहीं होता।

परद्रव्यादिग्राहक द्रव्यार्थिक नामका द्रव्यार्थिकहेतुक निश्चयनय—द्रव्यार्थिकहेतुक निश्चयनयका चौथा प्रकार है परद्रव्यादिग्राहक द्रव्यार्थिकनय। तो परद्रव्यके द्रव्य, क्षेत्र, काल,

भावको ग्रहण करने वाला है द्रव्यार्थिकनय । अर्थात् यह नय परद्रव्यके क्षेत्रको किस तरह ग्रहण करता ? यह बात समझनेकी है । वह ग्रहण है एक प्रतिबंधक अर्थात् जैसे मैं परद्रव्यके द्रव्य, क्षेत्र, काल, भावसे नहीं हूँ, मुझमें किसी भी परपदार्थका द्रव्य नहीं है । द्रव्य स्वयं सभी परिपूर्ण होते हैं और अपने आपमें परिसमाप्त है, किसी भी द्रव्यका प्रवेश किसी अन्य द्रव्यमें नहीं होता, इसी प्रकार परद्रव्यका प्रवेश उस ही में है, तन्मय ही तो है वह द्रव्य । परद्रव्यका क्षेत्र किसी अन्य द्रव्यमें नहीं पहुँच सकता । मैं परद्रव्यके क्षेत्रसे नहीं हूँ, अर्थात् मेरेको छोड़कर अनंत जीव, समस्त अनंत पुद्गल, धर्मद्रव्य, अधर्मद्रव्य, आकाशद्रव्य और असंख्यात कालद्रव्य, इनके प्रदेशसे मैं नहीं हूँ । परद्रव्यका काल याने परद्रव्यका परिणामन उन ही में है, प्रत्येक पदार्थ अपने-अपने परिणामनसे व्याप्त होते जाते हैं, मैं परद्रव्यकी पर्यायसे अत्यन्त जुदा हूँ, इस तरह इस नयमें निरखा जा रहा है । मैं परभावसे नहीं हूँ, अन्य पदार्थकी शक्ति, अन्य पदार्थके गुण, अन्य पदार्थके भाव उस ही पदार्थमें हैं, अन्य पदार्थमें नहीं पहुँच सकते । मुझमें किसी एक पदार्थका, परभावका भाव नहीं, शक्ति नहीं, धर्म नहीं है । इस तरह यह नय परपदार्थोंसे अपनेको विविक्त निरख रहा है । सम्यक्त्वउत्पत्ति ऐसे ही परिचय वाले पुरुषके होती है जो परपदार्थोंसे भिन्न और अपने आपमें तन्मय निज द्रव्यको निरखते हैं । तो इस नयका परपदार्थ से भिन्नताके निर्णयकी ओर इस आत्माको प्रभावित किया है ।

अन्वयद्रव्यार्थिक नामका द्रव्यार्थिकहेतुक निश्चयनय—द्रव्यार्थिकहेतुक निश्चयनयका ५वाँ प्रकार है अन्वयद्रव्यार्थिकनय । याने गुण और पर्यायोमें अन्वय रूपसे रहने वाले द्रव्यको इस नयने ग्रहण किया है । प्रत्येक पदार्थ अपने समस्त गुणोंमें अन्वित है और इसी प्रकार जितनी पर्याये होती हैं उन सब पर्यायोमें पदार्थ अन्वित है । जैसे यह मैं आत्मा अपने समस्त गुणों रूप हूँ अथवा गुण कहाँ अलग है ? आत्मा स्वयं एक अखण्ड तत्त्व है, एक स्वभावरूप है । वही एक स्वभाव जब समझा जाता है, जब इसे हम समझते हैं तो हम भेद करके गुणों के रूपसे समझते हैं, तो वे गुण मुझसे भिन्न नहीं, उन गुणोंमें ही अन्वयरूपसे मैं हूँ, समस्त गुणोंमें व्यापक हूँ । इस प्रकार मेरी जो-जो पर्याये होती जाती हैं वे सब पर्यायों मुझमें हैं । मैं उन पर्यायोमें व्यापता जाता हूँ । पर्यायों मुझसे अलग नहीं हैं, मुझमें ही वे उत्पन्न हुए तो उन पर्यायोमें अन्वरूपसे रहता हूँ, ऐसा इस नयने दिखाया, जिससे सक्षेपमें यह निर्णय रहा कि मैं अपने गुणपर्याय स्वभाव वाला हूँ । प्रत्येक द्रव्य अपने गुणपर्याय स्वभाव वाला होता है ।

उत्पादव्ययगौणसत्ताग्राहक शुद्ध द्रव्यार्थिक नामका द्रव्यार्थिकहेतुक निश्चयनय—द्रव्यार्थिकहेतुक निश्चयनयका छठा प्रकार है उत्पादव्ययगौणसत्ताग्राहक शुद्ध द्रव्यार्थिकनय । इस नयके नामसे ही इस नयका विषय परख लिया जाता है । याने जिस दृष्टिमें उत्पाद और

व्यय तो गौण है और सत्ताका ग्रहण है, ऐसा शुद्ध अभेद द्रव्यको निरखने वाला नय यहाँ इस प्रयोगताको अभेदकी ओर ले जाया जा रहा है। इस नयकी दृष्टिमें पदार्थ नित्य दिख रहा है, क्योंकि उत्पादव्ययको तो गौण किया गया है और केवल ध्रौव्य विषयको सदा ही निरखा जा रहा है। उत्पादव्यय नहीं होते, यह बात न समझना। उत्पाद व्यय सापेक्ष ही ध्रौव्य हुआ करता, लेकिन वह सब तो इस ज्ञानीने प्रमाणादिक द्वारा जान लिया। अब प्रमाण द्वारा जान ली गई वस्तुको ध्रौव्यदृष्टिसे देख रहा है तो उत्पाद व्यय गौण हो गए। केवल सत्ताकी दृष्टिसे वस्तुके धर्मको ग्रहण किया जा रहा है। तो इस नयमें पदार्थ नित्य निरखा जा रहा है और इस निरखनेका प्रभाव यह होता है कि जब यह निश्चय हो गया कि नित्य हूँ, सदा रहता हूँ तो इस दृष्टिके बलसे बहुत-सी आकुलता, शका, भय दूर हो जाता है, और चूँकि मैं नित्य हूँ, सदा रहता हूँ तो मुझे अब थोड़े समयके कल्पित मुखोंमें रहकर अपना भविष्य न विगाडना चाहिए, आदिक प्रेरणायें इस नयसे मिलती हैं।

कर्मोपाधिनिरपेक्ष अशुद्ध द्रव्याधिकनय नामका द्रव्याधिकहेतुक निश्चयनय—द्रव्याधिकहेतुक निश्चयनयका ७वाँ प्रकार है कर्मोपाधि निरपेक्ष अशुद्ध द्रव्याधिकनय, जहाँ कर्मोपाधिकी अपेक्षा नहीं है और अशुद्ध द्रव्यको देखा जा रहा है, ऐसे आशयमें जो द्रव्यका निरखना है वह कर्मोपाधि निरपेक्ष अशुद्ध द्रव्याधिकनय है। इसका विषय है जैसे ससारी जीव सिद्ध समान शुद्ध आत्मा है, कर्मोपाधिकी अपेक्षा रखी नहीं गई तो विकारके निरखनेकी गुज्ञादृश ही नहीं है और चूँकि देखा जा रहा है ससारी जीवको ही तो उसे समझाया जा रहा है सिद्ध समान शुद्ध आत्मा। इस नयका विषय द्रव्य है, इस कारण यह द्रव्याधिक है। इस नयने अभेद भीतरी स्वभावको ग्रहण किया, इस कारण यह निश्चयनय है। कर्मोपाधिकी अपेक्षा न होनेसे यहाँ निरखा जा रहा है सिद्ध समान शुद्ध आत्मा। इस नयकी दृष्टिमें शिक्षा क्या मिलती है कि ससार अवस्थामे भी जीवमें जीवत्व तो सिद्धप्रभुकी तरह है और उसमें जीवकी प्रकृति सिद्ध आत्माकी तरह शुद्ध अविकार अवस्थाकी है। इस नयकी दृष्टिमें बहुत बड़ी प्रेरणा मिलती है। हम अपनेको विकृत ससारमें भटकने योग्य पदार्थ न मानें कि हम तो ऐसे ही हैं कि जो ससारमें जन्म मरण करते रहे और इस तरह ससार बढ़ाते चले जायें, इसके लिए ही मेरा अस्तित्व है, ऐसा जानकर कायरता आती है। उस कायरताको यह नय मिटा देता है और अन्तः एक स्फूर्ति उत्पन्न करता है कि तू तो सिद्धप्रभुके समान शुद्ध आत्मतत्त्वकी प्रकृति वाला है।

कर्मोपाधिसापेक्ष अशुद्धद्रव्याधिकहेतुक नामका द्रव्याधिकहेतुक निश्चयनय—अब द्रव्याधिकहेतुक निश्चयनयका ८वाँ प्रकार सुनो। वह है कर्मोपाधिसापेक्ष अशुद्धद्रव्याधिकनय। इस दृष्टिसे अशुद्ध द्रव्यको निरखा जा रहा है, परन्तु अभेद रूपसे देखा जा रहा। साथ ही

कर्मोपाधिकी अपेक्षा भी चल रही है। अभी जो ७वें प्रकारमें कहा गया था, जैसे वहाँ अशुद्ध द्रव्यको देखा ऐसे ही वहाँ अशुद्ध द्रव्यको देखा जा रहा है, किन्तु उस ७वें प्रकारकी कर्मोपाधिकी अपेक्षा न होनेसे अन्तः शुद्धत्वकी दृष्टि हुई थी, किन्तु यहाँ कर्मोपाधिकी अपेक्षा होनेसे अशुद्ध विकारकी दृष्टि हो रही है। इसका विषय है— जैसे कर्मके निमित्तसे उत्पन्न हुए क्रोधादिक भावात्मक आत्मासे वर्तमानमें आत्माको देखा जा रहा है वर्तमान पर्यायसे परिणत और चूँकि यहाँ उस पर्यायका द्रव्यसे भेद करके नहीं देखा जा रहा है, किन्तु उस पर्यायात्मक रूपसे देखा जा रहा है, इस कारण यह निश्चयनयका विषय है, फिर भी कर्मोपाधिकी अपेक्षा इस नयमें चल रही है, इस कारण अध्यात्मपद्धतिमें बताये गये अशुद्ध निश्चयनयसे इस नय में व्यवहारिकता अधिक है, फिर भी आशयभेद होनेसे इसे पर्यायाधिकहेतुक निश्चयनयमें कहा गया है। इस नयकी दृष्टिसे हम यही तो निरख रहे हैं कि आत्मा क्रोधादिक भावरूप है, कही अचेतन प्रकृतिरूप नहीं है, किन्तु आत्मावा ही यह विकार बन रहा है और आत्माकी परिणतिसे बन रहा है, अतः हमें प्रमादी न होना चाहिए या सतुष्ट न रहना चाहिए इस ओरसे कि ये तो सब प्रकृतिके विकार हैं, मेरा इसमें क्या बिगाड़ है ? उस बिगाड़ रूप में हूँ ऐसा एक चित्तमें पुरुषार्थकी ओर प्रयास बनता है और उस प्रयासमें मदद दे रही है कर्मोपाधिकी अपेक्षा वाली दृष्टि। ये क्रोधादिक दूर हो सकते हैं, क्योंकि ये मेरे सहजस्वभाव से नहीं हुए हैं कर्मोपाधिकी अपेक्षा रखकर हुए हैं। इस तरह मिल-जुलकर एक जागृति उत्पन्न हुई है।

भेदकल्पनासापेक्ष अशुद्ध द्रव्याधिक नामका द्रव्याधिकहेतुक निश्चयनय — द्रव्याधिकहेतुक निश्चयनयका ६वाँ प्रकार है भेदकल्पनासापेक्ष अशुद्धद्रव्याधिकनय। इस नयमें अशुद्ध द्रव्यको ग्रहण किया गया है, मगर यह अशुद्ध विकाररूप नहीं है, किन्तु अखण्ड द्रव्यमें प्रतिबोधके लिए जैसे भेद किया जाता है उस भेदविधिसे खण्ड करके गुणोंको निरखा जा रहा है। आत्मामें अनन्त गुण हैं, ऐसा निरखना, आत्मामें भेद कल्पना किए बिना नहीं बनता। वस्तु तो प्रत्येक अखण्ड है और उसका स्वरूप स्वभाव अखण्ड है, किन्तु अखण्ड स्वभावका एकान्त करके कोई कुछ प्रतिपादन करना चाहे और दूसरेको समझाना चाहे तो उसमें समझ नहीं बढ़ती। इस कारण अखण्ड वस्तुमें भेदकल्पना करके अनुरूप स्वभावके अविरुद्ध और स्वभावको समझनेमें मदद करने वाली शक्तिको निरखा जाता है। इस नयके बलसे आत्माके विषयमें बड़े विवरणके साथ समझ बनती है। आत्मा कैसा है ? ज्ञानवान है, क्योंकि यह ज्ञाननहार है। इसमें जाननेकी शक्ति है। आत्मा कैसा है ? आनन्दस्वरूप है, अनाकुल स्वभावी है, इसमें आत्मीय सहज आल्हादकी शक्ति है। आत्मा चारित्रवान है। आत्मा ज्ञानमुखेन ज्ञानबलसे अपने ज्ञानस्वरूपमें समा जाय, ज्ञान द्वारा ज्ञानस्वरूपको ही जाना करे, ऐसी

इसमें शक्ति है आदिक रूपसे आत्माका विशेष विवरण समझमें आता है और जब आत्माका विशेष विवरण समझमें हो तो उसे संकोच कर, स्वभावमें ढालकर हम स्वभावके परिचयके पात्र बनते हैं, और स्वभावका आश्रय स्वभाव परिचय बिना नहीं बनता। स्वभावपरिचयसे स्वभावाश्रयकी पात्रता होती है और स्वभावाश्रय होनेमें सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान, सम्यक्चारित्र्य की समृद्धि होती है।

उत्पादव्ययसापेक्ष द्रव्यार्थिकनय का द्रव्यार्थिकहेतुक निश्चयनय—द्रव्यार्थिकहेतुक निश्चयनयका १०वाँ प्रकार है उत्पादव्यय सापेक्ष अशुद्ध द्रव्यार्थिकनय। इस नयकी दृष्टिमें देखा तो जा रहा है द्रव्यको जो कि ध्रुव है, पर उसे उत्पादव्ययसापेक्ष देखा जा रहा है, इस नय का विषय है द्रव्य एक ही समय में उत्पादव्ययध्रुव्यात्मक है अर्थात् पदार्थ उसी समय नवीन अवस्थामें आता है, पुरानी अवस्थाको विलीन करना है और उसका द्रव्यत्व सदा रहता है, सो उस समय भी है। इस नयमें द्रव्यको ही देखा जा रहा है और उस द्रव्यको अभेद रूपमें देखा जा रहा है, इसलिए यह निश्चयनय है और इसका विषय द्रव्यार्थिक है, अतः द्रव्यार्थिकहेतुकनिश्चयनय है, किन्तु साथमें उत्पादव्ययको अपेक्षा चल रही है, इसलिए यह अशुद्ध है। यहाँ अशुद्धका मतलब विकारसे नहीं है, किन्तु खण्डमें है। एक अखण्ड पदार्थ में उत्पादव्ययध्रुव्यका भेद रखकर पदार्थको देखा जा रहा है जिसका परिणाम तथ्यभूत है। इस नयका विषयभूत जब आत्माको किया जाता है तो वहाँ यह शिक्षा मिलती है कि आत्मा केवल ध्रुव ही नहीं है। जो अपरिणामी हो, जिसमें कुछ परिवर्तन हो ही न सकता हो वह उत्पादव्यय वाला है। आज यदि अज्ञान अवस्था है, विकट अवस्था है तो इसे दूर कर निराकुल अवस्था प्राप्त की जा सकती है। इस प्रकार द्रव्यार्थिकहेतुक निश्चयनय १० प्रकारोंमें परखा गया है। बताया गया था कि निश्चयनयके दो भेद हैं—(१) द्रव्यार्थिकहेतुक निश्चयनय और (२) पर्यायार्थिकहेतुक निश्चयनय, जिसमें प्रथमका वर्णन हुआ।

पर्यायार्थिकहेतुक निश्चयनयके प्रसंगमें अनादिनित्य पर्यायार्थिकनयका वर्णन—अब पर्यायार्थिकहेतुक निश्चयनयका वर्णन करते हैं। इसके ६ प्रकार हैं, जिनमें पहले प्रकारका नाम है अनादिनित्य पर्यायार्थिकहेतुक निश्चयनय। इस नयकी दृष्टिमें देखा तो जा रहा है पर्यायरूप से ही, परन्तु स्थूल दृष्टिसे देखा जा रहा है। पदार्थमें प्रतिक्षण नवीन-नवीन पर्याय बनती है, लेकिन ऐसी समय-समय वाली पर्यायको न देखकर स्थूल रूपसे देखा जा रहा है। इस नयकी दृष्टिमें जैसे यहाँ देखा जाता है कि चन्द्र सूर्यादिक पर्यायें नित्य हैं, चन्द्र सूर्य भी विमान हैं और स्कव है, पर्याय है, लेकिन यहाँ भी क्षण-क्षणमें कितने ही परमाणु बनते हैं, कितने ही परमाणु नये आते हैं और इस कारण इस-स्कवमें भी प्रतिक्षण नई अवस्था चलती है, किन्तु उसे दृष्टिमें न लेकर एक स्थूल पर्याय दृष्टिमें ली गई है, जिसमें कि वह नित्य प्रतीत होती है।

सभी लोग जानते हैं कि चंद्र सूर्य तो एक नित्य है और लोग दृष्टान्त भी देते हैं कि जब तक सूर्य चन्द्र हो तब तक अमुक प्रभावना बनती रहे । तो चन्द्र, सूर्य ये स्कन्ध हैं, पर्यायरूप हैं, अनन्व वस्तुतः अनित्य हैं, लेकिन उन पर्यायीको समान रूपसे निरखा गया और स्थूल रूपसे देखा गया तो जैसे लोकप्रसिद्ध बात है उस तरहसे समझा कि चन्द्र, सूर्य आदिक पर्याये नित्य हैं । इस दृष्टिमें जब आत्माको देखा जाता है तो आत्माकी भी पर्याय जैसे मनुष्य, पशु आदिक है तो मनुष्यपर्यायमें चूकि यह कुछ वर्षों तक रहता है तो लोग ऐसा जानते हैं कि यह मनुष्यपर्याय नित्य है । सदा नित्य नहीं है, अनादि नित्य नहीं है, इस कारण इस नयका यह उदाहरण नहीं बन सकता, फिर भी स्थूल दृष्टिसे इस प्रकार निरखा जाता है । कही चन्द्र, सूर्यकी तरह मनुष्यपर्यायको नित्य न मान लिया जाय, यह एक शिक्षा इस नयसे मिलती है ।

सादिनित्य पर्यायाधिक नामका पर्यायाधिकहेतुक निश्चयनय—पर्यायाधिकहेतुक निश्चयनयका दूसरा प्रकार है सादिनित्य पर्यायाधिकनय । इस नयकी दृष्टिमें उस पर्यायको देखा जा रहा है, जो पर्याय सदा रह सकती है । स्थूल दृष्टिसे देखनेपर पर्यायकी समानतामें एकत्वका उपचार करनेकी बात कही जा रही है । यहाँ पर्यायको देखा जा रहा है जो सदा रहेगी, किन्तु उसकी आदि हुई है । जैसे सिद्धपर्याय नित्य है, जो जीव सिद्धपर्याय पा चुकता है उसकी वह सिद्धता कभी नष्ट नहीं होती । अनन्त काल तक अनन्त ज्ञान, अनन्त दर्शन, अनन्तशक्ति और अनन्त आनन्दरूप रहेगा ही । इस कारण यह सिद्धपर्याय नित्य कही जाती है । वस्तुतः देखा जाय तो सिद्धपर्यायमें भी जीवका जो जो भी परिणमन चल रहा है वह प्रतिक्षण एक नवीन-नवीन परिणमन है, लेकिन विलक्षण परिणमन न होनेमें, समान परिणमन होनेमें उन सब परिणमनोमें अभेद दृष्टि गई है और इस दृष्टिमें सिद्धपर्याय नित्य प्रतीत हुई । इस नयसे एक यह आश्वासन मिलता है कि एक बार यह जीव कर्मकलकको नष्ट करके सिद्धपर्याय प्राप्त कर ले, फिर यह सिद्धपर्याय प्राप्त कर ले, फिर यह सिद्धपर्याय जो कि अनन्त आनन्दका धाम है वह कभी नष्ट नहीं हो सकती, और ऐसी ही अवस्था हम सब जीवोंके लिए उपादेय है । इस अवस्थाकी प्राप्तिके लिए जिन्होंने उद्यम किया उनका जीवन सफल है ।

सत्तागौण उत्पादव्ययग्राहक नित्य शुद्ध पर्यायाधिक नामका पर्यायाधिकहेतुक निश्चयनय—पर्यायाधिकहेतुक निश्चयनयका तीसरा प्रकार है सत्तागौण उत्पादव्ययग्राहक नित्य शुद्धपर्यायाधिकनय । इस नयमें प्रत्येक समयकी पर्याय निरन्वी गई है और प्रत्येक समयकी अर्थात् एक समयकी जो पर्याय है वह अखण्ड है, यह अभेद निरञ्ज अभेद है याने इनके और कोई खण्ड नहीं हो सकते । यह एक इच्छाम खण्ड है, इमन्दिण अभेद है । ऐसी अभेद पर्याय को देखनेमें इसे शुद्ध पर्याय कहा गया है । यहाँ विकारी पर्याय है या स्वाभाविक पर्याय है

इसमें शक्ति है आदिक रूपसे आत्माका विशेष विवरण समझमें आता है और जब आत्माका विशेष विवरण समझमें हो तो उसे संकोच कर, स्वभावमें ढालकर हम स्वभावके परिचयके पात्र बनते हैं, और स्वभावका आश्रय स्वभाव परिचय बिना नहीं बनता। स्वभावपरिचयसे स्वभावाश्रयकी पात्रता होती है और स्वभावाश्रय होनेसे सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान, सम्यक्चारित्र्य की समृद्धि होती है।

उत्पादव्ययसापेक्ष द्रव्यार्थिकनय का द्रव्यार्थिकहेतुक निश्चयनय—द्रव्यार्थिकहेतुक निश्चयनयका १०वां प्रकार है उत्पादव्ययसापेक्ष अशुद्ध द्रव्यार्थिकनय। इस नयकी दृष्टिमें देखा तो जा रहा है द्रव्यको जो कि ध्रुव है, पर उसे उत्पादव्ययसापेक्ष देखा जा रहा है, इस नय का विषय है द्रव्य एक ही समय में उत्पादव्ययधौव्यात्मक है अर्थात् पदार्थ उसी समय नवीन अवस्थामें आता है, पुरानी अवस्थाको विलीन करता है और उसका द्रव्यत्व सदा रहता है, सो उस समय भी है। इस नयमें द्रव्यको ही देखा जा रहा है और उस द्रव्यको अभेद रूपमें देखा जा रहा है, इसलिए यह निश्चयनय है और इसका विषय द्रव्यार्थिक है, अतः द्रव्यार्थिकहेतुकनिश्चयनय है, किन्तु साथमें उत्पादव्ययकी अपेक्षा चल रही है, इसलिए यह अशुद्ध है। यहाँ अशुद्धका मतलब विकारसे नहीं है, किन्तु खण्डसे है। एक अखण्ड पदार्थ में उत्पादव्ययधौव्यका भेद रखकर पदार्थको देखा जा रहा है जिसका परिणाम तथ्यभूत है। इस नयका विषयभूत जब आत्माको किया जाता है तो वहाँ यह शिक्षा मिलती है कि आत्मा केवल ध्रुव ही नहीं है। जो अपरिणामी हो, जिसमें कुछ परिवर्तन हो ही न सकता हो वह उत्पादव्यय वाला है। आज यदि अज्ञान अवस्था है, विकट अवस्था है तो इसे दूर कर निराकुल अवस्था प्राप्त की जा सकती है। इस प्रकार द्रव्यार्थिकहेतुक निश्चयनय १० प्रकारोंमें परखा गया है। बताया गया था कि निश्चयनयके दो भेद हैं—(१) द्रव्यार्थिकहेतुक निश्चयनय और (२) पर्यायार्थिकहेतुक निश्चयनय, जिसमें प्रथमका वर्णन हुआ।

पर्यायार्थिकहेतुक निश्चयनयके प्रसंगमें अनादिनित्य पर्यायार्थिकनयका वर्णन—अब पर्यायार्थिकहेतुक निश्चयनयका वर्णन करते हैं। इसके ६ प्रकार हैं, जिनमें पहले प्रकारका नाम है अनादिनित्य पर्यायार्थिकहेतुक निश्चयनय। इस नयकी दृष्टिमें देखा तो जा रहा है पर्यायरूप से ही, परन्तु स्थूल दृष्टिसे देखा जा रहा है। पदार्थमें प्रतिक्षण नवीन-नवीन पर्याय बनती है, लेकिन ऐसी समय-समय वाली पर्यायको न देखकर स्थूल रूपसे देखा जा रहा है। इस नयकी दृष्टिमें जैसे यहाँ देखा जाता है कि चन्द्र सूर्यादिक पर्यायों नित्य है, चन्द्र सूर्य भी विमान हैं और स्कव हैं, पर्याय हैं, लेकिन यहाँ भी क्षण-क्षणमें कितने ही परमाणु बनते हैं, कितने ही परमाणु नये आते हैं और इस कारण इस-स्कवमें भी प्रतिक्षण नई अवस्था चलती है, किन्तु उसे दृष्टिमें न लेकर एक स्थूल पर्याय दृष्टिमें ली गई है, जिसमें कि वह नित्य प्रतीत होती है।

सभी लोग जानते हैं कि चंद्र सूर्य तो एक नित्य है और लोग दृष्टान्त भी देते हैं कि जब तक सूर्य चन्द्र हो तब तक अमुक प्रभावना बनती रहे। तो चन्द्र, सूर्य ये स्कन्ध हैं, पर्यायरूप हैं, अतएव वस्तुतः अनित्य हैं, लेकिन उन पर्यायोको समान रूपसे निरखा गया और स्थूल रूपसे देखा गया तो जैसे लोकप्रसिद्ध बात है उस तरहसे समझा कि चन्द्र, सूर्य आदिक पर्यायें नित्य हैं। इस दृष्टिमें जब आत्माको देखा जाता है तो आत्माको भी पर्याय जैसे मनुष्य, पशु आदिक हैं तो मनुष्यपर्यायमें चूँकि यह कुछ वर्षों तक रहता है तो लोग ऐसा जानते हैं कि यह मनुष्यपर्याय नित्य है। सदा नित्य नहीं है, अनादि नित्य नहीं है, इस कारण इस नयका यह उदाहरण नहीं बन सकता, फिर भी स्थूल दृष्टिसे इस प्रकार निरखा जाता है। कही चन्द्र, सूर्यकी तरह मनुष्यपर्यायको नित्य न मान लिया जाय, यह एक शिक्षा इस नयसे मिलती है।

सादिनित्य पर्यायार्थिक नामका पर्यायार्थिकहेतुक निश्चयनय—पर्यायार्थिकहेतुक निश्चयनयका दूसरा प्रकार है सादिनित्य पर्यायार्थिकनय। इस नयकी दृष्टिमें उस पर्यायको देखा जा रहा है, जो पर्याय सदा रह सकती है। स्थूल दृष्टिसे देखनेपर पर्यायकी समानतामें एकत्वका उपचार करनेकी बात कही जा रही है। यहाँ पर्यायको देखा जा रहा है जो सदा रहेगी, किन्तु उसकी आदि हुई है। जैसे सिद्धपर्याय नित्य है, जो जीव मिद्धपर्याय पा चुकता है उसकी वह सिद्धता कभी नष्ट नहीं होती। अनन्त काल तक अनन्त ज्ञान, अनन्त दर्शन, अनन्तशक्ति और अनन्त आनन्दरूप रहेगा ही। इस कारण यह सिद्धपर्याय नित्य कही जाती है। वस्तुतः देखा जाय तो सिद्धपर्यायमें भी जीवका जो-जो भी परिणामन चल रहा है वह प्रतिक्षण एक नवीन-नवीन परिणामन है, लेकिन विलक्षण परिणामन न होनेसे, समान परिणामन होनेमें उन सब परिणामनोमें अभेद दृष्टि गई है और इस दृष्टिमें सिद्धपर्याय नित्य प्रतीत हुई। इस नयसे एक यह आश्वासन मिलता है कि एक बार यह जीव कर्मकलकको नष्ट करके सिद्धपर्याय प्राप्त कर ले, फिर यह सिद्धपर्याय प्राप्त कर ले, फिर यह मिद्धपर्याय जो कि अनन्त आनन्दका धाम है वह कभी नष्ट नहीं हो सकती, और ऐसी ही अवस्था हम सब जीवोंके लिए उपादेय है। इस अवस्थाकी प्राप्तिके लिए जिन्होंने उद्यम किया उनका जीवन सफल है।

सत्तागौण उत्पादव्ययग्राहक नित्य शुद्ध पर्यायार्थिक नामका पर्यायार्थिकहेतुक निश्चयनय—पर्यायार्थिकहेतुक निश्चयनयका तीसरा प्रकार है सत्तागौण उत्पादव्ययग्राहक नित्य शुद्धपर्यायार्थिकनय। इस नयमें प्रत्येक समयकी पर्याय निरखी गई है और प्रत्येक समयकी अर्थात् एक समयकी जो पर्याय है वह अखण्ड है, यह अभेद निरक्ष अभेद है याने इसके और कोई खण्ड नहीं हो सकते। यह एक अन्तिम खण्ड है, इसलिए अभेद है। ऐसी अभेद पर्याय को देखनेसे इसे शुद्ध पर्याय कहा गया है। यहाँ विकारी पर्याय है या स्वाभाविक पर्याय है

यह दृष्टिमे नहीं लेना है, किन्तु एक समयकी पर्याय है, यही मात्र दृष्टिमे लेना है। तो ऐसी एक समयकी शुद्ध पर्याय अनित्य ही है, इसलिए इसके साथ जो अनित्य विशेषण दिया है वह व्यक्तिसगत है। यह अनित्य शुद्ध पर्याय तब दृष्टिमे आती है जब उत्पादव्ययका ग्रहण किया जा रहा हो। अब यह पर्याय हुई, अब यह पर्याय हुई, ऐसा उत्पाद देखा जाता हो, और जहाँ ऐसा उत्पाद देखा जा रहा हो वहाँ व्यय भी उसकी दृष्टिमे चल रहा है। किन्तु इस दृष्टिमे सत्ता गौण है, ध्रुवता गौण है। तो ऐसा जहाँ सत्ता गौण हो और उत्पादव्ययका ग्रहण हो ऐसी अनित्य शुद्ध पर्यायको निरखना चूँकि अभेदरूपसे ही बनता है इस कारण यह सत्ता गौण उत्पादव्ययध्रुवग्राहक अनित्य शुद्ध पर्यायार्थिकनय कहलाता है। इस नयमे एक प्रभाव बनता है। जो मनुष्य प्रमाण द्वारा वस्तुके स्वरूपको जान चुका है वह जब इस नयका उपयोग करता है तो चूँकि उसके उपयोगका विषय है एक समयकी शुद्धपर्याय।

यद्यपि छद्मस्थ अवस्थामे एक समयकी पर्यायका ज्ञान नहीं बनता, क्योंकि यह उपयोग अन्तर्मुहूर्तमे जानता है और अन्तर्मुहूर्तकी पर्यायको जान पाता है, फिर भी श्रुतज्ञानकी ऐसी महिमा है कि विशेष ज्ञान द्वारा एक समयकी तो बात क्या, एक समयमे भी कल्पना द्वारा खण्ड करके जान सकते हैं। जैसे कहा जाता है कि शुद्ध परमाणु एक समयमे चौदह-राजू गमन करता है। चौदह राजू गमन कर चुका, वहाँ एक समय नहीं व्यतीत हुआ है। समयसे कम कोई समय नहीं होता, लेकिन ऐसा सोचा जाय कि एक परमाणु जब उतनी जगहको उल्लघ करके गया तो उस उल्लघके समयमे और भी खण्ड कल्पना कर लिया। ज्ञानकी महिमा विचित्र है। मूल बात यह कही जा रही है कि यद्यपि एक समयकी पर्यायका छद्मस्थ जीव परिचय नहीं करते, फिर भी उसका अनुमान और आगम द्वारा, युक्ति द्वारा उसका बोध किया करते हैं और यह एक समयकी पर्याय चूँकि अन्यसे सम्बन्ध नहीं निरखा जा रहा इसलिए शुद्ध है और ऐसे शुद्धकी अनित्य पर्यायके निरखते समय जीवके विकल्प नहीं दौड़ा करते। उन विकल्पोंका उपशमनका अवसर है, इस कारण मुमुक्षु जन इस नयकी दृष्टिसे भी लाभ लिया करते हैं, परन्तु इसका यदि एकान्त हो जाता है तो वस्तुस्वरूप खण्डित हो जाता है। इसलिए प्रमाण द्वारा जिन्होंने वस्तुस्वरूपका परिचय किया है उनको ही अधिकार है कि कभी-कभी इस नयका उपयोग भी करें।

सत्तासापेक्ष अनित्य अशुद्ध पर्यायार्थिक नामका पर्यायार्थिकहेतुक निश्चय—पर्यायार्थिकहेतुक निश्चयनयका चौथा प्रकार है—सत्तासापेक्ष अनित्य अशुद्ध पर्यायार्थिकनय। इस नयकी दृष्टिमे पर्याय तो देखा जा रहा है, मगर ध्रुवताकी अपेक्षा रखते हुए देखा जा रहा है चूँकि उत्पादव्यय देखा जा रहा है, इसलिए अशुद्ध पर्याय अनित्य है और सत्तासापेक्ष देखा जा रहा है इस कारण यह निश्चयनयकी ओर जा रहा है। इस नयका विषय है, जैसे

पर्याय उत्पादव्ययधौव्यात्मक है । उत्पादव्ययधौव्यात्मक तो द्रव्य होता है, लेकिन द्रव्यसे सर्वथा भिन्न पर्याय नहीं होती और चूँकि इस नयकी दृष्टिमें पर्यायपनेके नातेसे पर्यायको देखा जा रहा है तो चूँकि पर्याय बिना कभी द्रव्य हो ही नहीं सकता, प्रतिसमय द्रव्यमें कोई न कोई पर्याय रहेगी ही, इसलिए पर्याय ध्रुव है याने पर्याय सदा रहा करेगी । पर्यायोका कभी उत्पन्न न होगा अर्थात् पर्यायशून्य कभी द्रव्य हो जाय, ऐसा त्रिकाल नहीं होता, इस कारण पर्याय ध्रुव है और चूँकि पर्याय उत्पन्न हुई है, नष्ट हुई है वह वस्तुका परिणमन है, इस कारण उत्पादव्यय है । इस प्रकार पर्यायको उत्पादव्ययधौव्यात्मक निरखना इस दृष्टिका विषय है । इस नयके उपयोगसे वस्तुस्वरूपके अधिगममें सहायता मिलती है । पदार्थ हमेशा रहेगा और पर्यायरूप रहेगा, फिर भी वहाँ उनमें पर्याय प्रतिक्षण नवीन-नवीन होती जायगी, पुरानी-पुरानी विलीन होती जायगी । इस प्रकार एक शुद्ध वस्तुका स्वरूप जाना जा रहा है । साथ ही ऐसा वस्तुस्वरूप जाननेमें स्वतन्त्रता भी बोध हो रहा है । प्रत्येक पदार्थमें ऐसी ही विधि है, और इस विधिमें कोई किमीकी पर्यायको ग्रहण नहीं करता, इसलिए प्रत्येक पदार्थ स्वतन्त्र है, ऐसा इस नयमें परिचय मिलता है ।

कर्मोपाधिनिरपेक्ष अनित्य शुद्धपर्यायाधिक नामका पर्यायाधिकहेतुक निश्चयनय—
पर्यायाधिकहेतुक निश्चयनयका ५वाँ प्रकार है कर्मोपाधिनिरपेक्ष अनित्य शुद्धपर्यायाधिकनय । इस नयमें दिखाया तो जा रहा है संसारी जीवोंको, पर उन्हें दिखाया जा रहा है एक बाह्य-दृष्टिमें पर्याय रूपसे, किन्तु केवल परिणमन सामान्यकी दृष्टिसे । और साथ ही निरखा जा रहा है कर्मोपाधिकी अपेक्षासे रहित । तो जहाँ कर्मोपाधिकी अपेक्षा छोड़ दी, केवल परिणमनको ग्रहण किया तो उपाधि निरपेक्ष परिणमन तो परिणमन ही है । उस परिणमनमें विकार तो न देखा जा सकेगा । परिणमन सामान्य देखा जा रहा है, और उस परिणमनकी दृष्टिसे जैसा सिद्धका परिणमन है तैसा संसारी जीवोंका परिणमन है । यह बात विशेष ध्यानमें देनी है । कर्मोपाधिकी अपेक्षा छोड़कर केवल परिणमन सामान्यको देखा जा रहा है । परिणमन विशेष-पर दृष्टि नहीं है । चूँकि प्रत्येक पदार्थमें परिणमनकी कला है और उस कलामें क्या परिणमन होता है, इनकी भी बात यहाँ देखी जा रही है । निमित्त सन्निधान या निमित्त वियोग, इसके कारण प्रभावित पर्यायकी यहाँ दृष्टि नहीं है, अतः इस दृष्टिमें यही देखा जा रहा है कि संसारी जीवका परिणमन सिद्धपथायके समान शुद्ध है । यह शुद्धता केवल परिणमन सामान्य रूप है, यह दृष्टिमें रखकर इस नयका विषय समझना चाहिए ।

कर्मोपाधिरापेक्ष अनित्य अशुद्ध पर्यायाधिक नामका पर्यायाधिकहेतुक निश्चयनय—
पर्यायाधिकहेतुक निश्चयनयका छठवाँ प्रकार है कर्मोपाधिरापेक्ष अनित्य अशुद्धपर्यायाधिकनय । इस नयकी दृष्टिमें अशुद्ध विकारी पर्यायको ग्रहण किया गया है और साथ ही इनमें कर्मोपाधि-

की अपेक्षा है, पर मुख्य विषय द्रव्य है याने द्रव्यके बारेमें जाननेका प्रयास है, इस कारण यह कर्मोपाधिसापेक्ष अनित्य अशुद्धपर्यायार्थिकनय नामका पर्यायार्थिकहेतुक निश्चयनय है। इस नय की दृष्टिका उदाहरण है, जैसे ससारी जीवोंके जन्म-मरण होते हैं यहाँ किसकी चर्चा चल रही है ? ससारी जीवोंकी। जीवद्रव्य है और ससारी विशेषण लगनेसे अशुद्ध द्रव्य हो गया, उस अशुद्ध द्रव्यकी बात चल रही है। अतएव यह पर्यायार्थिकहेतुक निश्चयनय है। इस नयकी दृष्टिसे यह शिक्षा मिलती है कि वर्तमानमें वास्तविकता यह ही हो रही कि यह ससारी जीव कर्मके परतत्र होता हुआ जन्म-मरण प्राप्त कर रहा है। याने किसी भवको छोड़कर किसी अन्य भवको ग्रहण करना रहता है। यह कोई सम्भावित बात नहीं है कि मात्र दिख गया हो ऐसा और वास्तविकता कुछ न हो। इस समय इसकी स्थिति ऐसी ही है कि इस जीवका यह अशुद्ध परिणामन चल रहा है। यदि इसको अवास्तविक माना जाय अर्थात् एक भ्रम वत्पना ही माना जाय, ये होते नहीं हैं जीवके। होते होंगे किसी अन्य प्रकृति आदिकके, तो इस कपोल वत्पनाके आशयमें इस जीवको इस विपत्तिसे बचनेका प्रयास करनेका अवसर नहीं मिलता। यहाँ तक विवरण पद्धति वाले निश्चयनयका वर्णन हुआ।

उपचरित असद्भूत व्यवहारनय—अब व्यवहारनयका वर्णन चलना है। निश्चयनय और व्यवहारनयमें यहाँ यह अन्तर जानना कि निश्चयनयमें तो एक दृष्टिसे अभेददृष्टिसे एक परिचय बताया गया और इस व्यवहारनयसे इन समग्र बातोंका प्रतिपादन किया जा रहा है। व्यवहारनयका अर्थ है कि जो वस्तुको भेदकी मुख्यतासे देखे, विशेष एव बहिरंग विषयकी मुख्यतासे देखे। अनेक वस्तुओंके सम्बन्धकी दृष्टि बनाकर देखे यह सब व्यवहारनय कहलाता है। इस व्यवहारनयके चार भेद हैं। पहला प्रकार है—उपचरित असद्भूत व्यवहारनय। इस नयकी दृष्टि समझनेके लिए इन तीन शब्दोंपर विशेष ध्यान देना—उपचरित, असद्भूत और व्यवहार। व्यवहार कहते हैं प्रतिपादन करनेको, जिसमें व्यवहरण हो, प्रतिपादन हो, लोग समझें, समझा जाय, प्रतिबोधकी विधि बने, ऐसी प्रयोगात्मक विधिको व्यवहारनय कहते हैं। तो व्यवहारके मायने है प्रतिपादन, और असद्भूतका अर्थ है कि जो वस्तुमें अपने सत्त्वसे तो न हो याने सहजस्वभाव तो नहीं है, किन्तु हो गया है, होता है ऐसा कि परपदार्थका निमित्त सन्निधान पाकर कोई विकार उपादानमें हुआ करता।

जैसे किसी रंग विरगी चीजका सन्निधान हुआ, तो दर्पण उन रंगविरगोंके अनु-कूल परिणाम जाता है, प्रतिबिम्बित हो जाता है तो ऐसे ही आत्मामें जो भाव अपने स्वरूप से तो नहीं है, किन्तु कर्मविपाकका सन्निधान पाकर हुए हो तो वे असद्भूत कहलाते हैं, तो रागादिक भाव असद्भूत हैं। उनका प्रतिपादन करना असद्भूत व्यवहार है और ये आत्माके

है । इस प्रकार उन रागादिक भावोको आत्माके कहना, यह उपचरित है । तो उपचरित तो कहलाया कि जो आत्माकी चीज तो नहीं है, किन्तु जिस निमित्तका सान्निध्य पाकर हुआ है उस निमित्तके न बनाकर और निरपराध निरपेक्ष अशुद्ध होकर भी सन्निधान स्ववश आत्मा के कहना, यह हुआ उपचरित असद्भूतव्यवहार । यहाँ यह ध्यानमें देना कि असद्भूत तो कहलाना है पर-उपाधिका निमित्त पाकर होने वाला भाव, किन्तु वह भाव यदि बुद्धिगत है, समझने समझानेके व्यवहारमें आता है उसे आत्माका कहना सो उपचार है । तो इस दृष्टिमें इतनी बात आयी कि ये क्रोधादिक विभाव केवल जीवके तो है नहीं, क्योंकि ये पौद्गलिक कर्मके विपाक है । पुद्गलकर्मका उदय आया और वह अनुभाग, वह पुद्गलकर्मकी दशा जो उस उदयमें बनी है वह सब इस आत्मामें प्रतिबिम्बित हुआ और उसे इस आत्मामें अपनी बुद्धिमें लिया, ऐसा क्रोधादिक भावोका प्रतिपादन होना सो उपचरित असद्भूत व्यवहारनय है । इससे शिक्षा यह मिलती है कि ये विभाव आत्माके स्वरूप नहीं है, क्योंकि ये असद्भूत हैं, ये आत्माके नहीं कहे जाने चाहिएँ, क्योंकि ये औपाधिक है । तो इन समस्त विभावोको पौद्गलिक जानकर पुद्गल विपाकका प्रतिफलन जानकर इनसे अपना लगाव न रखना चाहिए और इससे विरक्त रहकर निज शुद्ध स्वभावकी ओर उन्मुख होना चाहिए ।

अनुपचरित असद्भूत व्यवहारनय—दूसरा व्यवहारनय है अनुपचरित असद्भूतव्यवहारनय । इसमें विषय तो वही है जो उपचरित असद्भूत व्यवहारनयमें था याने कर्मोपाधि का सन्निधान पाकर जो विकार हुए वे असद्भूत हैं, उसका ही कथन है, किन्तु जो बुद्धिमें न आयें, ऐसे सूक्ष्म विभावोको विषय किया है इस नयने । उपचार नहीं हो सकता । किसका है, कैसा है, इसका विवरण नहीं चलता । आगमसे और युक्तिसे जाना कि कर्मविपाकका सन्निधान पाकर नियमसे प्रतिफलन होता है तो वह प्रतिफलन विभाव है, असद्भूत है । किन्तु बुद्धिगत नहीं है, अतएव अनुपचरित है । जैसे जो सूक्ष्म रागादिक भाव है उनका उपचार तो हो नहीं सकता, क्योंकि वे सूक्ष्म हैं और बतलाने समझानेके व्यवहार तकमें नहीं आ पाते, इस कारण अनुपचरित हैं और केवल जीवसे नहीं होते इसलिए असद्भूत है, और फिर उनको जीवके बताया गया, प्रतिपादन किया गया, यह व्यवहार है । इस नयसे समझ बनाकर यह शिक्षा लेनी चाहिए कि जीवके जो सहज ज्ञायकस्वरूप हैं और जीवकी जो कुछ भी शक्तियाँ हैं, अनुजीवी गुण हैं उनका परिणामन उसके अतिरिक्त जो भी परिणाम हैं वे विभाव परिणाम हैं । कितने ही सूक्ष्म हो, बुद्धिमें भी नहीं आ रहे, फिर भी ये विभाव हैं और हेय तत्त्व हैं, जो आगमसे जाने, युक्तिसे जाने उससे भी विरक्तता होनी चाहिए ।

उपचरित सद्व्यवहारनय—व्यवहारनयका तीसरा प्रयोग है उपचरित सद्व्यवहार-

व्यवहारनय । इस नयकी दृष्टिमें बात तो सद्भूत कही जा रही है याने उसी वस्तुका गुण उसी वस्तुमें बताया जा रहा, यह सद्भूतपना है, पर उस गुणका परकी अपेक्षासे व्यवहार हो तो वह उपचरित हो जाता है । जैसे यह कहना कि आत्मा स्व और परका ज्ञाता है । विशुद्धता तो यह है कि आत्मा जाननस्वभाव वाला है, अब उसे किसका जानने वाला है, इसके उत्तरके रूपमें प्रमेय पदार्थका सम्बन्ध जैसा बताकर कहा जाय तो यह उपचरित सद्भूतव्यवहारनय हो जाता है । आत्मा स्व-परका ज्ञाता है सो यह आत्माका गुण ही है । यह किसी उपाधिसे नहीं आया, इस कारण सद्भूत है, और उस ज्ञातापनका आत्मासे भेद कहकर बताया जा रहा है कि यह आत्मा स्व और परका ज्ञाता है, यह उपचरित व्यवहार है । आत्मा वास्तवमें किस प्रकारका स्वभाव किए हुए है इस तथ्यको सही रूपमें रखता है तो स्व-परका ज्ञाता है यह रूप नहीं रखा जा सकता । यह तो एक उपचरित व्यवहारसे समझाया गया है । आत्मा तो स्वयं सहजसामान्यविशेषात्मक है और उसकी अर्थक्रिया भी चलती है । उसको समझानेके लिए स्व-परका ज्ञाता है—यो भेदरूप करके बथन करना यह है उपचरित सद्भूत-व्यवहारनय ।

अनुपचरित सद्भूतव्यवहारनय—व्यवहारनयका चौथा प्रकार है अनुपचरित सद्भूत-व्यवहारनय । इस नयने अनुपचरित तत्त्वको ही बताया, सद्भूत तत्त्वको ही बताया । जिस तत्त्वको बताया वह एक पवित्र तत्त्व है, पर उसका व्यवहार किया वह अनुपचरित सद्भूत-व्यवहार है । जिस पदार्थमें जो गुण है उसे उसीके ही बताया, पर बुद्धिकी अपेक्षारहित बताया तो यह अनुपचरित कहलाता है । जैसे ज्ञान जीवका गुण है, यद्यपि जीव जानता है तो जाननेमें क्या आया, क्या बात बनी, हुआ क्या जाननेमें, उसका वर्णन तो स्व और परका उपचार करके कहा जायगा, पर यहाँ उपचार नहीं किया गया । केवल एक ज्ञानशक्ति ही बता दी गई । तो जीवका ज्ञान गुण है । यहाँ अनुपचरित है, सद्भूत है और चूँकि यह है निश्चयनयका विषय । प्रतिपादन करने वाला है अतएव व्यवहारनय है । इस प्रकार जिन नयोसे वस्तुस्वरूपका परिचय कराया जाता है उन नयोकी बात कही गई है । नयोसे वस्तुका परिचय करके ज्ञान, उपादान और उपेक्षा अर्थात् त्यागने योग्यको त्याग देना, ग्रहण करने योग्यको ग्रहण कर लेना और उपेक्षा योग्यकी उपेक्षा कर लेना, यह उसका फल है ।

द्विविध सद्भूतव्यवहारनयोका वर्णन—व्यवहारनयका परिचय अन्य प्रकारसे भी होता है, जिन्हें ५ प्रकारोंमें विभक्त कर लेना चाहिए । पहला प्रकार है शुद्ध सद्भूतव्यवहारनय । पदार्थ तो शुद्ध है अर्थात् परसे विभक्त और स्वमें तन्मय है, अवक्तव्य है, अखण्ड है, स्वभावात्मक है उस शुद्ध पदार्थमें गुणगुणीका भेद करना, पर्याय पर्यायानका भेद करना यह शुद्ध सद्भूत व्यवहारनय कहलाता है । जैसे यहाँ बताते कि चेतन द्रव्यमें चेतन है तो

चेतनद्रव्य अखण्ड है, जो है सो ही है, एव स्वरूप है । फिर भी उसमें स्वभाव-स्वभाववान का भेद करके बताया कि चेतन द्रव्यमें चेतन है अथवा शुद्ध पर्याय और शुद्धपर्यायीका भेद करके बताया । जैसे—आत्माकी स्वाभाविक पर्याय सिद्धपर्याय है । अब जैसे सिद्धप्रभुका कोई ध्यान करता है, ध्यानमें लेता है तो उस ध्यानमें सिद्धप्रभु किस प्रकारसे विषयभूत होते हैं ? एक शुद्ध अखण्ड ज्योति । वहाँ द्रव्य है और इस शुद्ध पर्यायके रूपमें देखा जा रहा है । जो भी परखा गया उसको पर्याय और पर्यायवानका भेद करके कहना कि सिद्धभगवानका शुद्ध पर्याय है, आत्माकी स्वाभाविक पर्याय सिद्धपर्याय है । इस तरह पर्याय और पर्यायवानमें भेद करके कहना, यह शुद्ध सदभूतव्यवहार है । दूसरा व्यवहार है अशुद्ध सदभूतव्यवहार । किया तो जा रहा है सदभूतका व्यवहार, परन्तु वह सदभूत अशुद्ध है याने उस ही द्रव्यके अशुद्ध परिणमन का उस ही द्रव्यमें व्यवहार किया जावे तो वह अशुद्ध सदभूतव्यवहार है । इस नयमें अशुद्ध गुण और अशुद्ध गुणीका भेद करके कथन होता है तथा अशुद्ध पर्यायका अशुद्ध पर्यायवानसे भेद करके कथन होता है । जैसे कहना कि अज्ञानी जीवके भाव अज्ञानरूप हैं, तो वह जीव अज्ञानी है, उस द्रव्यकी विशेष रूपसे व्याख्या हुई है कि अज्ञानी जीव । उस अज्ञानी जीवके परिणमनको व्यवहारमें कहना सो अशुद्ध सदभूतव्यवहार है ।

त्रिविध असदभूतव्यवहारनयोका वर्णन—तीसरा व्यवहार है स्वजाति असदभूत-व्यवहार । यहा अब असदभूतका वर्णन चलेगा । इस नयकी दृष्टिमें प्रयोजनवश अन्य रूपसे वर्णन किया गया है । जैसी बात नहीं है, जिसका धर्म नहीं है किसी सम्बन्धके कारण वह धर्म अन्यमें बताना, किन्तु बताना अपनी जाति वालेमें । तो ऐसा अपनी जातिमें असदभूत तत्त्वका व्यवहार आरोप करना स्वजातिका असदभूतव्यवहारनय है । जैसे कहना कि परमाणु बहुप्रदेशी है । वास्तवमें परमाणु बहुप्रदेशी नहीं होता, परमाणु तो एकप्रदेशी ही होता, किन्तु अनेक परमाणुओंका सम्बन्ध होनेके कारण एक स्कन्ध बनता है और स्कन्ध बहुप्रदेशी है । स्कन्ध यद्यपि द्रव्य नहीं है, किन्तु वह अनेक द्रव्योंका समुदाय है, लेकिन है तो बहुप्रदेशी तो स्कन्ध को बहुप्रदेशका स्कन्धकी जातिमें आये हुए परमाणुमें आरोप करना स्वजाति असदभूत व्यवहार है । इस नयसे यह निर्णय बताया गया है कि असदभूत तत्त्व वास्तविक तथ्य तो नहीं है, लेकिन उसका व्यवहार उसकी ही जातिमें किया गया है । तो वस्तुस्वरूपके परिचय का वर्णन है । कहाँ किस प्रकारसे वस्तुका परिचय किया जाता है ? यह सब कथन इन नयोंके प्रकरणमें कहा गया है । चौथा प्रकार है विजातीय असदभूतव्यवहारनय । इस नयमें व्यवहार तो किया गया असदभूतका याने जो पदार्थमें वास्तविक तो नहीं है, किन्तु किसी पर-उपाधि सम्बन्धवश उसका उपचार किया गया है, जैसे यहा कहना कि मतिज्ञान मूर्त है, आत्मा मूर्त है तो आत्मा अथवा मतिज्ञान ये कुछ वास्तवमें मूर्त तो नहीं है, किन्तु जब आत्मा

१००
अध्यात्मयोगी न्यायतीर्थ पूज्य श्री १०५ क्षुल्लक मनोहर जी वर्णी
'सहजानन्द' महाराज विरचितम्

सहजपरमात्मतत्त्वाष्टकम् .

॥ शुद्ध चिदस्मि सहज परमात्मतत्त्वम् ॥

यस्मिन् सुधाम्नि निरता गतभेदभावाः, प्रापुर्लभन्त अचल सहजं सुशर्म ।
एकस्वरूपममल परिणाममूल, शुद्ध चिदस्मि सहजं परमात्मतत्त्वम् ॥१॥

शुद्ध चिदस्मि जपतो निजमूलमत्र, ॐ मूर्ति मूर्तिरहित स्पृशतः स्वतन्त्रम् ।
यत्र प्रयान्ति विलय विपदो विकल्पा, शुद्ध चिदस्मि सहज परमात्मतत्त्वम् ॥२॥

भिन्न समस्तपरतः परभावतश्च, पूर्णं सनातनमनन्तखण्डमेकम् ।
निक्षेपमाननयसर्वविकल्पदूर, शुद्ध चिदस्मि सहजं परमात्मतत्त्वम् ॥३॥

ज्योति पर स्वरमकर्तृ न भोक्तृ गुप्त, जानिस्ववेद्यमकल स्वरसाधसत्त्वम् ।
चिन्मात्रधाम नियत सततप्रकाश, शुद्ध चिदस्मि सहज परमात्मतत्त्वम् ॥४॥

अद्वैतब्रह्मसमयेश्वरविष्णुवाच्य, चित्पारिणामिकपरात्परजपमेयम् ।
यद्दृष्टिसश्रयराजामलवृत्तितान, शुद्ध चिदस्मि सहजं परमात्मतत्त्वम् ॥५॥

आभात्यखण्डमपि खण्डमनेकमश, भूतार्थबोधविमुखव्यवहारदृष्ट्याम् ।
आनदशक्तिदृशिबोधचरित्रपिण्ड, शुद्ध चिदस्मि सहज परमात्मतत्त्वम् ॥६॥

शुद्धान्तरङ्गसुविलासि, निर्विकल्पकः सत्यः सत्त्वः सत्त्वः ।
निष्पीतविश्वनिजपर्यय, सहजं परमात्मतत्त्वम् ॥७॥

समाधि ।

उपचार लोग तीन प्रकारसे किया करते है—एक तो अपनी जातिमें, जिसका नाम है स्वजाति उपचरित असद्भूतव्यवहार । जैसे एक यह कहना कि पुत्र, स्त्री, बंधु, मित्र मेरे है । तो चेतन मे व्यवहार किया, इसलिए स्वजाति है और मेरा नहीं है फिर भी मेरा कहा जा रहा, यह असद्भूतव्यवहार है । यदि कोई अचेतनको ही अपनाये कि वस्त्र, मकान मेरे है तो यह भी असद्भूतका ही व्यवहार किया गया, किन्तु किया गया विजातिमे अर्थात् मेरा है यह, इस शब्दसे जिसने कहा—मैं वह तो चेतन है और इस मेरेपनका उपचार व्यवहार किया गया है विजातिमे अचेतनमे तो यह है विजातीय उपचरित असद्भूतव्यवहार । यदि कोई यह बताये कि यह देश, नगर मेरा है तो देश क्या चीज है ? चेतन और अचेतन पदार्थोंका समुदाय । मनुष्य भी है, मकान भी हैं, पशु-पक्षी भी है, इन सबका-मिलकर जो रूप बना वह कहलाता है देश । तो देश हुआ स्वजाति और विजातिरूप, उसमे मेरेपनका व्यवहार किया गया, यह हुआ स्वजातिविजाति असद्भूतव्यवहार । यह सब उपचार मात्र है । और इन तीनों उपचारों से पहले जितना जो कुछ भी कथन आया वह वस्तुस्वरूपके परिचयके लिए था ।

नयोका मूलरूप और नयोके वर्णनका प्रयोजन—ये नय जितनी दृष्टियाँ बनायी जायें उनसे बन जाते है । पर सभी नयोके मूल स्रोत दो ही है—(१) भेदनय और (२) अभेदनय । प्रत्येक मनुष्य या तो अभेदमें कोई शामिल है या कोई भेदनयमें शामिल है । इन नयोके परिचयसे लाभ यह है कि भेदनय और अभेदनयसे वस्तुके समस्त तथ्य पहिचाने जाते है । पहिचानकर यह ज्ञानी भव्य जीव भेदनयको गौण करता है, क्योंकि भेदनय विकल्पकी ओर ले जाता है और अभेदनयको मुख्य करता है, क्योंकि अभेदनय आत्माके उपयोगको अभेदकी ओर ले जाकर एक विकल्पजालसे दूर करता है, फिर भी ये दोनों विकल्प हैं । ज्ञाता पुरुष इन दोनों नयोका उपयोग सही उठाकर फिर दोनों नयोसे भी अतीत होकर एक निज अनुभवनमात्र स्थितिमें रहता है । ऐसी एक मगलमय अनुभूति जिन भव्य जीवोंको चाहिए उनका कर्तव्य है कि सर्वप्रथम नयोके द्वारा वस्तुका सही परिचय करें, प्रमाणके द्वारा उसे प्रमाणित करें और अन्तमें सर्वविकल्पोसे अतीत एक सहज अन्तस्तत्त्वका अनुभव कर इस मगलमय समाधिको प्राप्त होवें । इसके लिए ही इस प्रथम अध्यायमें वस्तुस्वरूपके अधिगमका उपाय विस्तारपूर्वक कहा गया है ।

॥ मोक्षशास्त्र प्रबचन दशम भाग समाप्त ॥



का कर्म-उपाधिके साथ बन्धन है तो उस बन्धनके प्रति एकत्व होनेसे आत्मा अमूर्त कहा जाता है, तो यह स्थिति मूर्त द्रव्यके सम्बन्धके कारण बनी है, उसका आत्मामे व्यवहार करना विजातीय असद्भूतव्यवहार है। ५वा प्रकार है स्वजाति विजातीय असद्भूतव्यवहार, याने इस नयकी दृष्टिमें कथन तो होगा असद्भूतका, मगर उस असद्भूतका ऐसे पदार्थमें उपचार किया गया है जो पदार्थ उस धर्मके स्वजातिमें आता और विजातिमें भी आता। जैसे यह कहना कि जीव व अजीव दोनों ही ज्ञान है, क्योंकि ज्ञानके विषयभूत होनेसे। एक दार्शनिकका सिद्धान्त है कि जगत्में जो कुछ है वह सब ज्ञान ही ज्ञान है। ज्ञानमें आया तो हमने जाना। ज्ञानमें नहीं है तो हम जानें क्या? तो वह पदार्थ वस्तुतः कुछ नहीं है, किन्तु वह ज्ञानका ही परिणामन है। तो यह ज्ञान बताया जा रहा स्वजाति और विजातीय दोनों में। ज्ञानका जो विषय है वह स्वयं ज्ञान तो नहीं है, फिर भी उसमें ज्ञानका उपचार है और उसे बताया जा रहा है ज्ञानका जाति वाला द्रव्य जीवमें और ज्ञानके विरुद्ध द्रव्य अजीवमें। तो इस तरह ज्ञानके विषयमें ज्ञानका व्यवहार करना और उसे जीव और अजीवके कहना यह स्वजाति विजाति असद्भूतव्यवहारनय है। इस तरह यह सब नयोका वर्णन हुआ।

प्रमाण और नयोकी उपयोगिताका समर्थन—प्रमाणसे भले प्रकार परिचय किए हुए पदार्थमें किसी दृष्टिको मुख्य करके उस विषयको प्रधानतया जानना, सो यह है नयका विषय। नयोके परिचयसे प्रमाणका परिचय बनता है और प्रमाणके परिचयसे नयोमें समीचीनता आती है। इस प्रकार जो इस अध्यायमें ग्रन्थकार उमास्वामी महाराजने जो एक उद्देश्य बताया था प्रथम अध्यायमें कि जीवोको मोक्षमार्ग अभीष्ट है, वह मोक्षमार्ग सम्यग्दर्शन सम्यग्ज्ञान, सम्यक्चारित्र्यरूप है। सम्यग्दर्शन कहते हैं पदार्थका जैसा भूतार्थ विधिसे स्वरूप है उस रूपमें पदार्थका परिचय करना, उस परिचयके लिए आत्मतत्त्व और अनात्मतत्त्वका परिचय आवश्यक है, अर्थात् पदार्थोंका परिचय किया जाना चाहिए। सो उस परिचयका मुख्य उपाय एक सूत्रमें प्रमाण और नय बनाया था। तबसे इस ही विषयका वर्णन चल रहा है कि वह प्रमाण और नय क्या है, कैसा है, जिसके द्वारा वस्तुका परिचय होता है? उस वर्णनमें नय तकका वर्णन यहाँ समाप्त हुआ है। अब अविशिष्ट थोड़ी बात और समझनी चाहिए कि प्रमाण और नयोसे तो पदार्थके किसी तथ्यका परिचय होता है, लेकिन तथ्यका जहाँ सम्बन्ध तो नहीं है, केवल जीवोके मोह रागद्वेषवश कल्पना जग रही है तो ऐसा परिचय, ऐसा व्यवहार न प्रमाणमें आता, न नयमें आता, किन्तु वह सब उपचार मात्र है। निश्चयनय और व्यवहारनय—ये तो वस्तुके तथ्यको बताते हैं। एक विधिरूपसे बताता, दूसरा निषेध रूपसे बताता, पर परिचय करने वालेका उद्देश्य विशुद्ध स्वरूपका परिचय करता है। लेकिन एक पदार्थको दूसरे पदार्थका कह डालना यह तो उपचार है। नयमें भी शामिल नहीं होता। तो

उपचार लोग तीन प्रकारसे किया करते हैं—एक तो अपनी जातिमें, जिसका नाम है स्वजाति उपचरित असद्भूतव्यवहार । जैसे एक यह कहना कि पुत्र, स्त्री, बंधु, मित्र मेरे हैं । तो चेतन में व्यवहार किया, इसलिए स्वजाति है और मेरा नहीं है फिर भी मेरा कहा जा रहा, यह असद्भूतव्यवहार है । यदि कोई अचेतनको ही अपनाये कि वस्त्र, मकान मेरे हैं तो यह भी असद्भूतका ही व्यवहार किया गया, किन्तु किया गया विजातिमें अर्थात् मेरा है यह, इस शब्दसे जिसने कहा—मैं वह तो चेतन है और इस मेरेपनका उपचार व्यवहार किया गया है विजातिमें अचेतनमें तो यह है विजातीय उपचरित असद्भूतव्यवहार । यदि कोई यह बताये कि यह देश, नगर मेरा है तो देश क्या चीज है ? चेतन और अचेतन पदार्थोंका समुदाय । मनुष्य भी है, मकान भी है, पशु-पक्षी भी है; इन सबका मिलकर जो रूप बना वह कहलाता है देश । तो देश हुआ स्वजाति और विजातिरूप; उसमें मेरेपनका व्यवहार किया गया, यह हुआ स्वजातिविजाति असद्भूतव्यवहार । यह सब उपचार मात्र है । और इन तीनों उपचारों से पहले जितना जो कुछ भी कथन आया वह वस्तुस्वरूपके परिचयके लिए था ।

नयोका मूलरूप और नयोके वर्णनका प्रयोजन—ये नय जितनी दृष्टियाँ बनायी जायें उनमें बन जाते हैं । पर सभी नयोके मूल स्रोत दो ही हैं—(१) भेदनय और (२) अभेदनय । प्रत्येक मनुष्य या तो अभेदमें कोई शामिल है या कोई भेदनयमें शामिल है । इन नयोके परिचयसे लाभ यह है कि भेदनय और अभेदनयसे वस्तुके समस्त तथ्य पहिचाने जाते हैं । पहिचानकर यह ज्ञानी भव्य जीव भेदनयको गौण करता है, क्योंकि भेदनय विकल्पकी ओर ले जाता है और अभेदनयको मुख्य करता है, क्योंकि अभेदनय आत्माके उपयोगको अभेदकी ओर ले जाकर एक विकल्पजालसे दूर करता है, फिर भी ये दोनों विकल्प हैं । ज्ञाता पुरुष इन दोनों नयोका उपयोग सही उठाकर फिर दोनों नयोसे भी अतीत होकर एक निज अनुभवनमात्र स्थितिमें रहता है । ऐसी एक मगलमय अनुभूति जिन भव्य जीवोंको चाहिए उनका कर्तव्य है कि सर्वप्रथम नयोके द्वारा वस्तुका सही परिचय करें, प्रमाणके द्वारा उसे प्रमाणित करें और अन्तमें सर्वविकल्पोसे अतीत एक सहज अन्तस्तत्त्वका अनुभव कर इस मगलमय समाधिको प्राप्त होवें । इसके लिए ही इस प्रथम अध्यायमें वस्तुस्वरूपके अधिगमका उपाय विस्तारपूर्वक कहा गया है ।



अध्यात्मयोगी न्यायतीर्थ पूज्य श्री १०५ क्षुल्लक मनोहर जी वर्णी
'सहजानन्द' महाराज विरचितम्

सहजपरमात्मतत्त्वाष्टकम्

॥ शुद्ध चिदस्मि सहज परमात्मतत्त्वम् ॥

यस्मिन् सुधाग्नि निरता गतभेदभावाः, प्रापुर्लभन्त अचल सहज सुशर्म ।
एकस्वरूपममल परिणाममूल, शुद्ध चिदस्मि सहज परमात्मतत्त्वम् ॥१॥

शुद्ध चिदस्मि जपतो निजमूलमत्र, ॐ मूर्ति मूर्तिरहित स्पृशतः स्वतन्त्रम् ।
यत्र प्रयान्ति विलयं विपदो विकल्पा, शुद्ध चिदस्मि सहज परमात्मतत्त्वम् ॥२॥

भिन्न समस्तपरतः परभावतश्च, पूर्णं सनातनमनन्तमखण्डमेकम् ।
निक्षेपमाननयसर्वविकल्पदूर, शुद्धं चिदस्मि सहज परमात्मतत्त्वम् ॥३॥

ज्योतिः पर स्वरमकर्तुं न भोक्तुं गुप्त, ज्ञानिस्ववेद्यमकल स्वरसाप्तत्त्वम् ।
चिन्मात्रधाम नियत सततप्रकाश, शुद्ध चिदस्मि सहज परमात्मतत्त्वम् ॥४॥

अद्वैतब्रह्मसमयेश्वरविष्णुवाच्य, चित्पारिणामिकपरात्परजपमेयम् ।
यद्दृष्टिसश्रयराजामलवृत्तितान, शुद्ध चिदस्मि सहज परमात्मतत्त्वम् ॥५॥

आभात्यखण्डमपि खण्डमनेकमश, भूतार्थबोधविमुखव्यवहारदृष्ट्याम् ।
आनदशक्तिदृशिबोधचरित्रपिण्ड, शुद्ध चिदस्मि सहज परमात्मतत्त्वम् ॥६॥

शुद्धान्तरङ्गसुविलासविकासभूमि, नित्य निरावरणमञ्जनमुक्तमीरम् ।
निष्पीतविश्वनिजपर्ययशक्ति तेजः, शुद्ध चिदस्मि सहज परमात्मतत्त्वम् ॥७॥

ध्यायन्ति योगकुशला निगदन्ति यद्वि, यद्दधानमुत्तमतया गदित समाधि ।
यद्दर्शनात्प्रवहति प्रभुमोक्षमार्गं, शुद्ध चिदस्मि सहज परमात्मतत्त्वम् ॥८॥

सहजपरमात्मतत्त्व स्वस्मिन्ननुभवति निर्विकल्प य ।

सहजानन्दमुवन्द स्वभवाङ्गमुपैय याति ॥९॥

